POLIROM

Ioan Deac

Principiile metafizicii carteziene

SEMINAR
FILOSOFIE

SEMINAR. FILOSOFIE

Colecţia *Seminar. Filosofie* este coordonată de Anton I. Adămuţ.

Ioan Deac este conferenţiar universitar la Universitatea Naţională de Apărare, Bucureşti, unde predă cursuri de comunicare şi relaţii publice. A absolvit Facultatea de Istorie-Filosofie a Universităţii „Babeş-Bolyai" şi un masterat în fenomenologie franceză şi este doctor în filosofie (2001) al aceleiaşi universităţi. Volume publicate: *Ontologia subiectivităţii* (Paideia, Bucureşti, 2003), *Introducere în teoria negocierii* (Paideia, Bucureşti, 2002), *Introducere în sistemul mass-media* (AISM, Bucureşti, 2003), *Tehnici de relaţii publice* (AISM, Bucureşti, 2003). A tradus din René Descartes: *Les Principes de la philosophie (Principiile filosofiei*, IRI, Bucureşti, 2000) şi *Le Monde (Lumea*, IRI, Bucureşti, 2003); din Emmanuel Levinas: *Entre nous - Essais sur le penser-á-l'autre (Între noi - Încercare de a-l gândi pe celălalt*, ALL, Bucureşti, 2000) şi, în colaborare, din Arthur Schopenhauer: *Über die Freiheit des Willens (Despre libertatea voinţei*, Paideia, Bucureşti, 2003).

© 2004 by Editura POLIROM

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4, P.O. BOX 266, 700506
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37;
P.O. BOX 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

DEAC, IOAN

Principiile metafizicii carteziene / Ioan Deac - Iaşi: Polirom, 2004
168 p.; 21 cm (Seminar. Filosofie)

ISBN: 973-681-438-6

111

Printed in ROMANIA

Ioan Deac

Principiile metafizicii carteziene

POLIROM
2004

Preambul

Filosofia lui René Descartes a provocat sau cel puţin a sugerat de-a lungul veacurilor numeroase interpretări, multe nedumeriri, dar mai ales un mod de a gândi – cartezianismul – datorat îndeosebi metodei pe care a pus-o în evidenţă. Despre Descartes se spune în mod curent că reprezintă momentul de început al gândirii moderne, că el este cel care a readus gândirea filosofică de pe calea obscură ce-i era rezervată în umbra teologiei, pe calea reflecţiei personale, prin negarea oricărei autorităţi şi regăsirea bunei judecăţi din fiecare ins. Este un merit ce îi revine cu siguranţă lui mai mult decât oricărui alt gânditor din acea vreme, în care căile filosofiei nu erau deplin despărţite de cele ale teologiei.

Şi totuşi, ne putem oare închipui că Descartes îşi edifică filosofia rupt de întreaga tradiţie de până la el? Ştim prea bine că filosofia este, întâi de toate, propria ei istorie. Orice sistem de idei se construieşte în virtutea unor principii, a unor idei ce-şi trag forţa din faptul că au fost confirmate şi anterior ca idei valide. Apoi, indiferent de noutăţile pe care le aduce cu sine o nouă filosofie, ea dezvoltă în continuare, dacă nu unele tradiţii, atunci măcar unele idei care îi premerg. În afară de noutatea ei, filosofia carteziană poartă cu sine şi o seamă de aspecte ce aparţin trecutului pe care îl lasă în urmă, aspecte integrate mai mult sau mai puţin conştient de către gânditor în opera sa şi care sunt mai mult sau mai puţin explicitate acolo.

Vom încerca aşadar să arătăm că principiile pe care este construită metafizica lui Descartes ne arată că totuşi, în ciuda a

ceea ce se spune adesea despre metafizica sa, Descartes este îndatorat gânditorilor anteriori lui. Influenţa pe care unii dintre filosofii Evului Mediu au exercitat-o asupra lui a fost indirectă, neexistând temeiuri pentru a susţine că filosoful le-a studiat opera. Cu toate acestea, Jean-Luc Marion susţine că Descartes le-a cunoscut ideile prin intermediul scrierilor teologului spaniol Francisco Suárez (1548-1617):

> „Nu e necesar să se pretindă că Descartes i-ar fi citit direct pe Sfântul Thoma, Duns Scot, Ockham sau pe alţii; pentru a pretinde că le-a cunoscut temele esenţiale, intermedierea lui Suárez şi învăţătura dominantă [în epocă - n.n.] sunt îndeajuns pentru a dovedi o anume familiaritate"[1].

Urmând această afirmaţie a exegetului cartezian, vom încerca să îi dăm conţinut în lucrarea de faţă, urmărind să decelăm din temele principale ale filosofiei lui Descartes ceea ce reprezintă, în opinia noastră, principiile metafizicii sale.

Un astfel de demers este susţinut şi are temei chiar în cuvintele filosofului. Într-una din scrisorile adresate în anul 1645 prinţesei Elisabeth de Boemia, discipol conştiincios, care, în exilul ei în Olanda, în mod neaşteptat, se delecta mai degrabă cu scrierile carteziene decât cu „gătelile şi distracţiile de curte", Descartes îi recomanda să ia aminte la două dintre temeiurile metafizicii sale:

> „Două lucruri se cer pentru a fi întotdeauna predispuşi la buna judecată: unul este cunoaşterea adevărului, şi celălalt obişnuinţa de a urma şi de a dobândi această cunoaştere, în toate împrejurările care o cer. Dar, deoarece nu există decât Dumnezeu singur care să ştie perfect toate lucrurile, e nevoie ca noi să ne mulţumim a le şti pe cele ce sunt cel mai mult în folosul nostru. [...] Între care primul şi cel mai important e că există un Dumnezeu, de care depind toate lucrurile, ale cărui perfecţiuni sunt infinite, a cărui putere este

1. Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, Paris, 1981, p. 15.

imensă, ale cărui hotărâri sunt infailibile. [...] Al doilea lucru care trebuie cunoscut este natura sufletului nostru, în măsura în care subzistă fără corp şi este mult mai nobil decât el şi capabil de a judeca o infinitate de lucruri care nu sunt în această lume"[2].

Preluând sugestiile din acest text, tentativa lucrării de faţă este aceea de a arăta că metafizica lui Descartes are la bază următoarele trei principii: îndoiala, *cogito*-ul şi Dumnezeu, care, în ciuda unei aparente eterogenităţi, dau unitate sistemului său filosofic, îl leagă şi-l rotunjesc. În acelaşi timp vom arăta că aceste idei nu s-au născut o dată cu filosofia carteziană, în ciuda faptului că ea a fost numită, nu de puţine ori, punctul de cotitură al filosofiei occidentale. Asta nu înseamnă o diminuare sau o desconsiderare a momentului cartezian, ci dimpotrivă, succinta „arheologie" filosofică pe care o întreprindem dorim să se constituie ca o dovadă a faptului că apariţia filosofiei carteziene nu a fost o întâmplare, că ideile pe care se bazează existau deja, în stare germinativă, chiar în cultura filosofică a scolasticii. În măsura în care demersul nostru reuşeşte, vom putea să-l vedem pe Descartes atât în postura de prim filosof al modernităţii, cât şi în aceea de ultim mare scolastic.

2. René Descartes, *Choix de lettres*, Hatier, Paris, 1988, p. 65.

I

Îndoiala

Modul natural al atitudinii omului faţă de lume exprimă în egală măsură atât aderenţă şi pasivitate, cât şi detaşare şi acţiune. Dar atunci când spiritului i se prezintă idei felurite, diverse opinii şi când îşi propune să le aleagă pe cele adevărate, ieşind din starea de pasivitate şi îndemnându-se la acţiune, el are nevoie de un principiu care să-l călăuzească într-o astfel de diversitate. Cel mai adesea, în asemenea situaţii, găsim suficiente motive să ne îndoim de unele dintre cele ce se prezintă spiritului nostru, ceea ce înseamnă că principiul care ne călăuzeşte în alegere este, cel puţin într-o primă instanţă, unul negativ. Îndoiala, fie ea meditativă sau sceptică, chiar agresivă, transformă radical raportul nostru cu lumea, pentru că ea solicită capacitatea cea mai intimă şi proprie a gândirii: libertatea. Libertatea gândirii exprimă posibilitatea de a lua distanţă nu doar faţă de anumite aspecte ale lumii, ci mai ales faţă de tot ceea ce poartă semnul pasivităţii şi al aderenţei naturale la lume, pregătindu-ne pentru acţiune şi pentru cunoaştere. Îndoiala ne pregăteşte pentru a cuceri un spaţiu al autonomiei, care ne transformă din parte imbricată a lumii într-un spectator detaşat al ei.

Despre îndoiala pe care o pune în joc Descartes s-a spus, de către cei mai mulţi comentatori cartezieni, că este una metodică. Prin asta trebuie să se înţeleagă faptul că ea vizează eliminarea erorilor ce pot să-i apară subiectului atunci când se îndreaptă cu o atitudine epistemologică spre lume. Aşadar, îndoiala ne propune

o nouă metodă de cercetare şi verificare a cunoştinţelor accesibile omului, metodă care oferă o cale de stabilire a adevărului. Desigur că toate aceste opinii sunt adevărate. Dar o cercetare mai amănunţită a intenţiilor autorului ne va aduce, sperăm, în situaţia de a constata că îndoiala este mai mult decât o metodă de cercetare, că ea se poate transfigura într-un principiu metafizic.

I.1. Îndoiala ca metodă

Despre metodă

La începutul secolului al XVII-lea se constată din partea tot mai multor autori manifestarea unui interes deosebit pentru problemele legate de metodă. Octave Hamelin (1856-1907), în *Le Système de Descartes* (p. 31), ne oferă o listă consistentă a autorilor şi lucrărilor care abordează această temă : Acontius – *De methodo*, Bacon – *Novum organum*, Descartes – *Discours de la méthode*, Spinoza – *De emendatione intellectus*, Tschirnhaus – *Medicina mentis*, Arnauld – *Art de penser*, Malebranche – *Recherche de la Vérité*. Toţi aceşti autori îşi propun să ofere spiritului o artă infailibilă, care să-l asigure de reuşită în cercetările ştiinţifice. Expresia unui atare interes se datora rupturii tot mai profunde ce se producea în epocă între filosofie şi autoritatea persoanelor în materie de filosofie. Dacă autoritatea persoanelor academice era de necontestat în chestiuni legate de teologie, ea putea fi, totuşi, uşor pusă la îndoială datorită faptului că dezvoltarea disciplinelor ştiinţifice căpătase un avânt deosebit, de nestăpânit, dar mai ales ca urmare a faptului că multe dintre tezele cunoaşterii ştiinţifice veneau să contrazică dogmele filosofiei scolastice.

Dar să revenim la problema metodei. Gânditorii preocupaţi de aceasta erau convinşi că, dacă vor descoperi o cale nouă,

infailibilă, în deducerea cunoştinţelor adevărate, criza provocată de autoritatea persoanei se va estompa. Într-un anumit fel, problema metodei este conţinută în chiar numele său compus din termenii greceşti μετα – către, dincolo – şi δομαι – cale, drum. Ea vizează întrebarea referitoare la calea de urmat într-o cercetare, valabilă şi validă pentru oricine. În filosofie, ea poate fi considerată ca fiind, la modul general, răspunsul ce se dă întrebării: „Care e calea către acest ceva?". Referindu-se la scopul metodei, Descartes spune în *Reguli de îndrumare a minţii*:

> „Înţeleg deci prin metodă acele reguli simple şi sigure, a căror respectare conştiincioasă să facă întotdeauna şi pe oricine să deosebească adevărul de greşeală şi să-l ajute astfel să atingă – fără o cheltuială zadarnică a puterilor minţii, ci treptat şi printr-o neîncetată îmbogăţire a cunoştinţelor – ştiinţa adevărată a tuturor lucrurilor pe care va fi fost el în stare să le cunoască"[1].

Aşadar, ceea ce aşteaptă Descartes de la metodă este o anume facilitate în utilizare şi garanţia faptului că, o dată aplicată, metoda ne conduce neapărat la adevăr. Este de presupus că metodele anterioare de cercetare şi de cunoaştere, pe care le cunoscuse Descartes, presupuneau un oarecare efort şi suficiente dificultăţi de însuşire, precum şi faptul că nu întotdeauna aplicarea lor era şi încununată de succes. Cel mai adesea, metoda folosită în cercetarea adevărului de către învăţaţii scolasticii era cea a analogiei, metodă care solicita un travaliu complicat şi era, de cele mai multe ori, expusă eşecului, deoarece în derularea ei se insinuau o mulţime de sofisme.

---

1. René Descartes, *Două tratate filosofice – Reguli de îndrumare a minţii & Meditaţii despre filosofia primă*, traducere de Constantin Noica, Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 147.

Renunţarea la metoda analogiei

Deşi respinge scolastica şi metodele acesteia, cartezianismul nu poate fi înţeles fără o punere continuă în paralel cu ea, mai ales că, în confruntarea pe care o poartă, Descartes foloseşte din plin chiar metodele şi procedeele ei. Presupunerea că nu le-ar fi cunoscut trebuie respinsă din capul locului, deoarece faptul ne este confirmat în textul unei scrisori a părintelui Marin Mersenne (1588-1648), care îi scria în 1630 filosofului:

> „Celor care cred că nu înţeleg nimic din filosofia scolastică vă fac cunoscut că o ştiţi la fel de bine ca maeştrii care vă învaţă şi care par mai îngâmfaţi de atâta dibăcie"[2].

În Evul Mediu, filosofia prezenta o destul de complicată paletă de metode, printre ele numărându-se, ca mai importante, următoarele: scolastica, dialectica, autoritatea şi analogia. Scolastica era numele dat metodei fundamentate îndeosebi pe gramatică, învăţaţii şi profesorii vremii voind să ştie cu precizie despre ce vorbesc. Esenţa metodei consta în a evidenţia raporturile ce există între cuvânt, concept şi fiinţă. Această preocupare este cât se poate de diferită de verbalismul de care a fost acuzată, de prea multe ori, scolastica. Dialectica reprezenta acea metodă care problematiza obiectul cunoaşterii, în procesul de producere şi susţinere a unor teze contrare, relative la acelaşi obiect, la aceeaşi temă. Metoda urmărea să pună la dispoziţia auditoriului sau a cititorului atât argumentele *pro*, cât şi argumentele *contra*, urmând ca persoana căreia îi erau adresate să aleagă între ele potrivit convingerii pe care şi-o forma. Autoritatea se sprijinea pe aportul recunoscut şi împărtăşit al unor persoane în anumite chestiuni de ordin general.

2. René Descartes, *Choix de lettres*, Hatier, Paris, 1988, p. 38.

Cea mai dezvoltată dintre toate şi cea mai prolixă era metoda analogiei. Ea avea la bază o teză clasică a filosofiei scolastice, conform căreia între anumiţi termeni ce se raportează unii la alţii se poate stabili o analogie care are ca fundament prezenţa aceloraşi calităţi în termenii raportaţi, dar în grade diferite. Metoda a fost exprimată cel mai bine de aşa-numitul raţionament analogic. Algoritmul acestui raţionament este următorul:

(1) *Gaunilon este cucernic.*
(2) *Gaunilon este călugăr.*
(3) *Călugării sunt cucernici.*
(4) *Alain este călugăr.*
(5) *Alain este cucernic.*

Aşadar, raţionamentul se desfăşoară sub forma unui polisilogism cu două etape, în care se produc două concluzii, propoziţiile (3) şi (5), prima rezultând în urma unui silogism de figura a treia (*TM–P*, *TM–S*) între propoziţiile (1) şi (2), iar cea de-a doua conform unui silogism de figura întâi (*TM–P*, *S–TM*) între propoziţiile (3) şi (4).

Analizând forma propoziţiilor, se poate observa că toate sunt propoziţii tip *A* (afirmative). Propoziţiile (1), (2), (4), (5) sunt propoziţii afirmativ-singulare, iar propoziţia (3) este o propoziţie afirmativ-generală. Având cele două premise – (1) şi (2) – de forma unor propoziţii tip *A*, primul silogism ar trebui să corespundă modului *DARAPTI*, singurul mod valid cu premisele propoziţii tip *A*. Concluzia însă este o propoziţie afirmativ-generală, ca şi cum în acest caz s-ar fi produs un silogism în modul *BARBARA*. Este o primă incorectitudine strecurată în raţionamentul analogic, generată de ambiguitatea relativă a propoziţiilor afirmativ-singulare, care pot fi considerate ca referindu-se la „toate" elementele din sfera subiectului, chiar dacă elementele din această sferă se reduc la „unul" singur. Dacă era să fie corect, concluzia primului silogism trebuia să fie: *Unii călugări sunt cucernici.* În forma în

care este dat enunţul (3), fără să aibă un cuantificator pentru subiect – „toţi" sau „unii" –, el poate fi considerat fie o propoziţie afirmativ-generală, fie una afirmativ-parţială. Dacă se consideră propoziţiile (1) şi (2) ca fiind propoziţii tip *I* (parţial-afirmative), nu poate avea loc nici un silogism, deoarece figura a III-a nu cunoaşte un mod valid cu premisele propoziţii de tipul *I*. Aşadar, ambiguitatea între modurile *BARBARA* şi *DARAPTI* este deplină.

Începând cu al doilea silogism, lucrurile se complică şi mai mult. Prima premisă, propoziţia (3), poate fi, după cum am arătat, atât de tipul *A*, cât şi de tipul *I*. A doua premisă, propoziţia (4), este la rândul ei una afirmativ-singulară. Dacă înţelegem al doilea silogism ca pe unul în modul *BARBARA*, în care propoziţia (3) este tip *A*, atunci propoziţia (4) trebuie considerată propoziţie tip *A*, dar şi propoziţia (5) trebuie să fie tip *A*, pentru ca raţionamentul să fie corect, ceea ce e fals, pentru că sfera termenului *Alain* nu este echivalentă cu sfera termenului *cucernic*. Dacă considerăm propoziţia (3) ca fiind un enunţ de tipul *I*, atunci nu se poate produce nici un silogism, pentru că în figura I a silogismului nu sunt moduri valide cu prima premisă tip *I*. Incorectitudinea raţionamentului este aşadar evidentă. Totuşi, e puţin probabil ca migăloşii scolastici să nu fi descoperit aceste capcane facile ale raţionamentului. Cu toate acestea, raţionamentul funcţiona, în sensul că dintr-un enunţ singular se putea ajunge la susţinerea altui enunţ singular. Cum era posibil acest lucru?

O modificare a modului de citire a raţionamentului, însă nu şi de scriere a lui, ne arată o simetrie în cadrul celor cinci propoziţii. Dacă se citeşte al doilea silogism în ordinea (5) → (3), obţinem un raţionament valid în aceeaşi măsură în care fusese valid raţionamentul (1) → (3). În felul acesta, enunţul (3) joacă simultan rolul ambiguu de concluzie – *A* sau *I* – pentru ambele silogisme. Dar dacă două silogisme au aceeaşi concluzie, se poate considera că premisele lor sunt analoage. Aşadar, printr-o parcurgere în două sensuri a aceleiaşi înlănţuiri de silogisme şi prin jocul subtil

între ambiguităţile unui enunţ fără cuantificator, mecanismul analogiei se poate produce. După cum se vede, raţionamentul prin analogie este întotdeauna îndoielnic din punctul de vedere al unei logici riguroase, dar capacitatea sa persuasivă nu e de neglijat.

Astfel se demonstra de către scolastici, prin analogie, că, deşi nu sunt univoci, termenii *Dumnezeu* şi *res* nu sunt nici echivoci, ci analogi. Pentru gânditorii scolastici, Dumnezeu şi creaturile aveau în comun fiinţa, voinţa, acţiunea etc., dar fiecare în grade diferite de perfecţiune.

Oricum ar fi, folosirea acestei metode antrena o suprasolicitare a raţionamentului prin analogie, care tinde, de fapt, să creeze tot mai mult o univocitate între termenii comparaţi. Această tendinţă este viciată de imposibilitatea stabilirii unui punct de echilibru între echivocitate şi univocitate, cât şi de dorinţa de a prezenta cât mai multă analogie posibilă între cei doi termeni, *Dumnezeu* şi *res*. O astfel de supralicitare a metodei o întâlnim la Francisco Suárez (1548-1617), teolog iezuit spaniol, ale cărui scrieri, conform lui Jean-Luc Marion, îi erau cunoscute lui Descartes. Suárez remarcă faptul că simpla comparare a două raporturi nu este suficientă pentru a constitui o analogie. El susţine că, pentru ca o analogie în general să fie posibilă, este necesar ca un concept comun să revină în mod egal fiecărui termen. Dar, în acest fel, el presupune de fapt univocitatea.

Descartes respinge hotărât metoda analogiei. El este convins că o metodă este bună dacă se poate verifica demersul şi rezultatul ei, nu jocul cu propoziţiile despre ceea ce se doreşte a fi cunoscut. Iar verificarea trebuie să fie întotdeauna una raţională, în care să primeze „bunul simţ", care să răspundă unor interese practice ale omului :

> „Căci mi se părea că puteam găsi mai mult adevăr în raţionamentele pe care le face omul obişnuit cu privire la ceea ce-l interesează, şi în legătură cu care evenimentele l-ar sancţiona dacă ar

judeca greşit, decât în cele ale unui învăţat la catedra sa, speculaţii care nu produc nici un efect practic, satisfăcând doar vanitatea, cu atât mai mult cu cât sunt îndepărtate de simţul comun şi necesită mult artificiu încercarea de a le face verosimile"[3].

Faptul că nu agreează metoda analogiei reiese cu destulă claritate şi din următoarea remarcă, făcută într-un răspuns la întrebările care au însoţit a doua ediţie a *Meditaţiilor*: „Există mai multă analogie sau raportare între culori şi sunete decât între lucrurile corporale şi Dumnezeu"[4].

Având o astfel de convingere, el abandonează gândirea care se bazează pe metode ce implică similitudini sau analogii, încercând să caute o altă cale pentru evidenţierea existenţei şi a adevărului.

Despre îndoială

Căutând metoda, care să-i permită reconstruirea sistemului de cunoştinţe pe un fundament solid, trei arte sau ştiinţe îi stau lui Descartes la dispoziţie ca model: logica, analiza geometrică şi algebra. Nici una dintre acestea, însă, nu-i poate furniza procedeul căutat: silogismul e doar un instrument expozitiv, nu descoperitor, iar analiza geometrică şi algebra nu pot oferi generalizări dincolo de domeniile lor, fără a mai socoti neajunsul că sunt totuşi destul de obositoare, uneori mai mult nedumerind spiritul decât lămurindu-l, şi necesită un timp îndelungat de însuşire. De aceea Descartes caută o metodă simplă, care să aibă în acelaşi timp şi caracteristica bunei judecăţi, cea care „e rânduită fiecăruia dintre noi", şi rigoarea judecăţii ştiinţifice.

În preambulul *Meditaţiilor metafizice*, prin care se adresează conducerii Facultăţii de Teologie din Paris cu ocazia prezentării

3. René Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine raţiunea şi a căuta adevărul în ştiinţe*, traducere de Daniela Rovenţa-Frumuşani & Alexandru Boboc, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1990, p. 117.
4. René Descartes, *Două tratate filosofice...*, p. 321.

acestei scrieri, Descartes face cunoscut că printre motivele care au dus la apariţia *Meditaţiilor* se numără şi acela al exersării metodei sale :

> „Şi, în sfârşit, fiindcă unii - ştiind că m-am îndeletnicit cândva cu o metodă pentru dezlegarea oricăror greutăţi în ştiinţe, metodă, e drept, nu nouă, căci nu există nimic mai vechi decât adevărul, dar pe care deseori au văzut că nu o folosesc prea rău în alte chestiuni - fiindcă ei au cerut stăruitor aceasta de la mine, m-am gândit prin urmare că e de datoria mea să încerc ceva în această materie"[5].

Metoda la care face referire nu poate fi decât aceea prezentată în *Discurs despre metoda de a ne conduce bine raţiunea şi a căuta* adevărul *în ştiinţe*, apărut o dată cu lucrările ştiinţifice *Dioptrica*, *Meteorii* şi *Geometria*, având în vedere că doar aceste scrieri fuseseră publicate până la momentul apariţiei *Meditaţiilor metafizice*. Regulile acestei metode sunt precizate cu multă simplitate şi claritate în partea a doua a *Discursului* şi ele exprimă, mai întâi, necesitatea de a respinge ca fals ceea ce nu poate fi verificat de către raţiune, şi apoi necesitatea de a efectua analize, deducţii şi enumerări cât mai complete :

> „Prima era de a nu accepta niciodată un lucru ca adevărat dacă nu-mi apărea astfel în mod evident ; adică de a evita cu grijă precipitarea şi prejudecata şi de a nu introduce nimic în judecăţile mele decât ceea ce s-ar prezenta clar şi distinct spiritului meu, neputând nicidecum să fie pus la îndoială. [...] A doua, de a împărţi fiecare dificultate analizată în câte fragmente ar fi posibil şi necesar pentru a fi rezolvate. [...] A treia, de a-mi conduce în ordine gândurile, începând cu obiectele cele mai simple şi mai uşor de cunoscut, pentru a mă ridica puţin câte puţin, ca pe nişte trepte, la cunoaşterea celor mai complexe şi presupunând o ordine chiar între cele care nu se succed în mod firesc. Şi ultima, de a face peste tot enumerări atât de complete şi revizuiri atât de generale, încât să fiu sigur că n-am omis nimic"[6].

5. *Op. cit.* p. 236.
6. René Descartes, *Discurs despre metoda...*, p. 122.

Aceste constrângeri metodice pe care şi le impune filosoful reflectă şi principalele dificultăţi pe care le avea de depăşit ştiinţa într-o vreme în care cunoaşterea se lărgea tot mai mult şi metodele specifice fiecărei discipline ştiinţifice erau departe de a se fi constituit. Cum analize, deducţii şi enumerări se vor mai fi făcut până la Descartes, e de presupus că întâia regulă priveşte noutatea pe care spera să o aducă filosoful prin intermediul noii metode pe care o propunea. Confruntat cu un număr tot mai mare de opinii, de judecăţi şi de cunoştinţe, principala grijă a celui ce pornea în căutarea adevărului trebuia să fie posibilitatea de a le evidenţia pe acelea dintre ele care erau sau păreau îndoielnice; după care urma identificarea falsurilor şi a erorilor, şi abia la sfârşit venea înlăturarea lor.

În acest sens, lucrarea *Principiile filosofiei* este exemplificatoare, căci ea cuprinde, în cele patru părţi ale ei, întregul domeniu al cunoaşterii, de la metafizică, trecând prin matematici şi astronomie, până la biologie şi botanică. Acest fapt ne arată că, pentru Descartes, ştiinţele, nedesprinse încă de filosofie, aveau nevoie de o metodă comună, metodă care să funcţioneze la rândul ei ca o ştiinţă universală.

În studiul dedicat lui René Descartes în *Concepte deschise în istoria filosofiei* (pp. 20-40), Constantin Noica (1909-1987) avansează ideea că se poate recunoaşte intenţia carteziană de a stabili ca ştiinţă universală ştiinţa proporţiilor. Aşa cum ne este prezentată acolo, ideea rezonează în multe din aspectele sale cu o ştiinţă a analogiei universale. O asemenea posibilitate pare totuşi îndoielnică. Căci nu poate fi trecut cu vederea faptul că Descartes însuşi susţine că o ştiinţă generală ne-ar putea descrie natura în cel mai înalt grad de perfecţiune, însă după ce o îndoială hiperbolică s-a abătut asupra tuturor cunoştinţelor ce provin din datele nemijlocite ale experienţei, urcând spre cunoştinţe tot mai generale, fără a şti încă dacă există ceva perfect şi univoc în cunoaşterea noastră, şi nu pornind de la o presupusă perfecţiune, care s-ar

răsfrânge asupra faptelor şi lucrurilor lumii, cum se întâmplă în cazul metodei analogice. Iar cele două concepţii sunt într-un total dezacord.

Pentru a arăta ce anume reprezintă totuşi metoda la Descartes, voi prelua sugestia a doi autori, Serge le Diraison şi Erik Zerrnik, care, în lucrarea *Le corps des philosophes* (pp. 87-91), arată că metoda de cercetare a adevărului îşi trage resursele nu din natura obiectelor asupra cărora poartă cunoaşterea, ci din operaţiile gândirii. Iar aceste operaţii sunt intuiţia şi deducţia, aşa cum le putem găsi definite în *Reguli*:

> „Prin intuiţie înţeleg nu încrederea schimbătoare pe care ne-o dau simţurile sau judecata înşelătoare a unei imaginaţii, despre construcţii greşite, ci conceptul pe care inteligenţa pură şi atentă îl formează cu atâta facilitate şi distincţie încât nu rămâne absolut nici o îndoială despre ceea ce cunoaştem. [...] Întreaga metodă constă în ordinea şi aranjarea obiectelor asupra cărora trebuie condusă puterea de pătrundere a inteligenţei pentru descoperirea oricărui adevăr. [...] Pentru intuiţie se cer două lucruri: anume ca propoziţia să fie înţeleasă clar şi distinct, apoi ca ea să fie înţeleasă toată odată, iar nu treptat. Deducţia însă, [...], nu pare a se împlini toată deodată, ci desfăşoară o anumită mişcare a minţii noastre ce face inferenţa unui lucru din altul. [...] Dacă ne gândim la o deducţie gata săvârşită [...] atunci ea nu mai defineşte vreo mişcare oarecare, ci e capătul unei mişcări; şi astfel presupunem că e prinsă prin intuiţie, atunci când e simplă şi lămurită, nu însă când e complexă şi încâlcită. Acestui fel de deducţie din urmă i-am dat numele de enumeraţie sau inducţie"[7].

După cum rezultă din citatul de mai sus, conduita metodică propusă de Descartes presupune trei modalităţi de investigaţie, care se completează reciproc:

a) a intra în posesia adevărurilor simple, nondeductibile, prin intuiţie (este vorba despre adevărurile înnăscute, înscrise în suflet de către Dumnezeu);

7. René Descartes, *Două tratate filosofice...*, p. 144.

b) a produce o serie ordonată a cunoştinţelor care să permită trecerea prin grade diferite ale adevărului, de la cele mai simple la cele mai complexe şi mai cuprinzătoare;
c) a cuprinde această enumerare suficientă şi metodică într-o singură intuiţie.

Se poate observa că îndoiala, sub nici una dintre formele ei, nu apare între modalităţile presupuse de Descartes. Or, de foarte multe ori s-a spus că îndoiala este metoda filosofiei carteziene. Dar dacă ea nu apare în textele care se referă la modalităţile cunoaşterii, şi nici la regulile de aplicat pentru dobândirea adevărului, însemnă că trebuie să acceptăm că, atunci când Descartes spunea că metoda pe care o are în vedere pentru „dezlegarea oricăror greutăţi în ştiinţe", care „nu e nouă", el nu se referea la îndoiala metodică, ci la migăloasele practici de cunoaştere care trebuie parcurse de cel pornit pe calea aflării adevărului şi a desăvârşirii ştiinţei. Iar acestea sunt ordonarea şi aranjarea materialului supus cunoaşterii, folosirea unui limbaj adecvat şi precis, efectuarea de deducţii şi inducţii. Aşadar, chiar dacă îndoiala carteziană este metodică, ea nu este metoda cunoaşterii ştiinţifice carteziene.

Îndoiala specifică filosofiei carteziene e una de sorginte metafizică. Ea este o condiţie preliminară a oricărui proces de cunoaştere, pentru că acţiunea şi rezultatul ei vizează principiul metafizic, care coordonează posibilitatea unei cunoaşteri metodice riguroase şi adevărate. Între conceptul îndoielii metodice şi cel al metodei ca atare, a cunoaşterii propuse de filosofia carteziană, există o diferenţă pe care ne vom strădui să o punem mai bine în lumină.

Erorile experienţei

Pentru ca spiritul să poată găsi un adevăr evident, care să prezinte o certitudine sigură, în demersul său, filosoful îşi impune ancorarea într-un prund al cunoaşterii despre care consideră că nu poate fi niciodată îndoielnic, nesigur, iluzoriu. Aici trebuie să înţelegem

că e vorba despre acea „morală provizorie" pe care o păstrează spiritul în procesul îndoielii şi care este exprimată în partea a treia a *Discursului*, unde Descartes arată că, înainte de a se îndoi de cunoştinţele sale despre lume, îşi formulase o morală provizorie, constând din trei maxime ce sunt şi vor fi adevărate întotdeauna :

> „Cea dintâi era de a mă supune legilor şi obiceiurilor ţării mele, păstrându-mi religia în care Dumnezeu mi-a dat mulţumirea de a fi instruit în copilăria mea şi m-a condus în toate cele, urmând opiniile cele mai chibzuite şi cele mai străine exceselor, care fuseseră în mod obişnuit recunoscute în practică de către cei mai cu judecată dintre acei cu care am avut de-a face. [...] A doua mea maximă era de a fi cât mai ferm şi mai hotărât cu putinţă în acţiunile mele şi de a urma nestrămutat chiar opinii mai îndoielnice, atunci când m-am hotărât să le accept ca şi când ele ar fi foarte sigure. [...] A treia mea maximă era de a încerca întotdeauna să mă stăpânesc mai degrabă [eu] decât soarta şi de a schimba [mai degrabă] dorinţele mele decât ordinea lumii şi, în genere, de a mă obişnui să cred că nu e nimic care să fie în întregime în puterea noastră, în afară de gândurile noastre"[8].

Urmând aceste trei idei-forţă vom putea recunoaşte fără îndoială şi cu certitudine adevărul, pare a ne asigura filosoful. Dar noi ne vom permite să recunoaştem că, mai mult decât această curtenitoare reverenţă către tradiţia culturală şi confesională, căreia căuta să nu-i rănească orgoliile, în sentenţele exprimate aici vom recunoaşte dorinţă acută a lui Descartes de a avea un sol sigur şi stabil sub picioare, de pe care să-şi permită să arunce asupra lumii plasa îndoielii hiperbolice. Pentru că nu te poţi îndoi de absolut toate, fără a avea totuşi un reper sigur. Iar de aici încolo, dacă pentru aflarea certitudinii absolute cercetarea ne pune în faţa unor situaţii stranii, le vom accepta aşa cum ne apar, numai să fie

8. René Descartes, *Discurs despre metoda...*, pp. 125-126.

deduse conform modalităţilor de investigaţie expuse mai sus. Şi cel mai important lucru va fi acela de a ne obişnui că ale noastre nu pot fi cu adevărat şi în totalitate decât ideile pe care le gândim, căci lucrurile sau faptele nu depind numai de dorinţele noastre. Observăm aici o primă detaşare de complexa problematică a lumii pe care o gândeşte Descartes pentru om. Pentru a fi un bun observator, gândeşte el, omul trebuie să fie un bun spectator al lumii. Dar un spectator ancorat în realităţile pe care le furnizează o anumită morală, o anumită tradiţie. Problematica lumii, încercările propriu-zise, la care omul este supus în activitatea sa practică, trebuie ignorate, cel puţin pentru început, căci opiniile referitoare la adevărul lor ridică dificultăţi mult prea greu de rezolvat, în primul rând din cauza caracterului lor practic. Întâlnim această idee enunţată cu claritate în deschiderea *Principiilor filosofiei*:

> „Căci e sigur că, în ceea ce priveşte îndrumarea vieţii noastre, suntem obligaţi adesea să urmăm opinii ce nu sunt decât plauzibile, deoarece împrejurările în care acţionăm în treburile noastre se produc aproape întotdeauna înainte să putem scăpa de toate îndoielile; iar când se întâlnesc mai multe astfel de opinii despre un acelaşi subiect, deşi poate nu sesizăm mai multă verosimilitate în unele decât în altele, dacă acţiunea nu suferă nici o amânare, raţiunea vrea să alegem una, iar după ce am ales-o, s-o urmăm constant, ca şi cum am considera-o foarte sigură"[9].

Dacă din cauza lipsei răgazului necesar pentru deliberare activitatea curentă practică trebuie exclusă dintre cele ce pot fi supuse dubiului, n-ar mai rămâne de pus la îndoială decât cunoaşterea care se bazează pe datele senzoriale, cunoaştere care suportă deliberare, consideră filosoful. Dar, aşa cum am precizat, îndoiala carteziană nu este una care angajează o atitudine sceptică absolută

9. René Descartes, *Principiile filosofiei*, traducere de Ioan Deac, IRI, Bucureşti, 2000, p. 80.

faţă de existenţa lumii. Ea se referă la faptul că simţurile noastre pot fi înşelate, ceea ce se întâmplă fie conform unor legi fizice naturale – ca în cazul baghetei scufundate pe jumătate în apă şi care se vede frântă –, fie ca urmare a unor deficienţe ale organelor noastre de simţ, a vătămării lor. Cum nu sunt puse la îndoială înseşi datele senzoriale ale cunoaşterii, această îndoială nu afectează fundamentele cunoaşterii, deci nu e cazul unei îndoieli sceptice. Ca să atingă fundamentul cunoaşterii, spiritul dubitativ trebuie să se îndrepte către nucleul acesteia, constituit de către posibilitatea însăşi a ştiinţei. Fără a chestiona cum este posibilă ştiinţa, problemă pe care o va ridica mai târziu Kant, Descartes pune o întrebare stringentă pentru acea vreme, anume dacă ştiinţa este posibilă în ciuda numeroaselor dificultăţi ce sunt de rezolvat atât în ceea ce priveşte validitatea, cât şi veracitatea enunţurilor care se fac în domeniul cunoaşterii ştiinţifice. Rezultă că, de fapt, singurul domeniu supus îndoielii este cel al cunoaşterii teoretice.

Erorile intelectului

Că intelectul nostru este supus erorii nu e o idee nouă, care să fi apărut doar o dată cu filosofia carteziană. Cu mult înaintea lui Descartes, William de Ockham considera că întreaga cunoaştere este o activitate imanentă a spiritului, că ea se produce prin aprehensiunea intuitivă a unui conţinut identic cu reprezentarea sa, iar acest conţinut este dat de Dumnezeu, astfel încât Dumnezeu ar putea produce, nemijlocit în spiritul nostru, o cunoaştere intuitivă fără ca obiectul, care este în mod normal cauza acestei cunoaşteri, să fie prezent în mod real şi să afecteze în acelaşi timp simţurile noastre. De aici urmează că omul se află pus în imposibilitatea de a-şi formula reguli prin care să distingă între iluzie şi realitate, că el se găseşte, de fapt, în mod constant într-o stare de eroare. În această privinţă teoria ockhamiană promovează un agnosticism prea puţin ascuns.

Descartes respinge un astfel de agnosticism. Admiţând şi el că există situaţii în care nu putem distinge pe baza unor criterii certe între iluzie şi realitate, Descartes preferă să ajungă la concluzii pozitive, favorabile cunoaşterii, arătând că, de exemplu, chiar şi în timpul somnului, cu toate că putem respinge toate senzaţiile şi reprezentările pe care le avem ca fiind false, ceva tot rămâne ca o certitudine, iar această certitudine este una de natură intelectivă: ştim că acele senzaţii sau reprezentări există într-adevăr. Că ele pot fi eronate este o altă chestiune, dar pentru a fi depistate şi categorisite astfel ele trebuie să existe pentru intelect. În afară de asta, tocmai pentru că falsul sau adevărul sunt revelate de către intelect, o seamă de erori care se atribuie în mod curent acestuia se dovedesc până la urmă a avea o origine senzitivă.

O idee cartezianã de referinţă, reluată în principalele scrieri ale filosofului, este aceea care precizează căreia dintre facultăţile spiritului i se datorează eroarea. Descartes arată că în dorinţa de lărgire a cunoaşterii rolul principal îi revine voinţei. Dar se întâmplă de multe ori ca voinţa umană, dat fiind că e cea mai apropiată parte a noastră de natura voinţei divine, să se avânte dincolo de limitele pe care le poate atinge intelectul. În astfel de cazuri eroarea este comisă în mod nemijlocit de către intelect, care este forţat de voinţă să pună în relaţie noţiuni ce nu au corespondent în realitate:

> „...intelectul nu se aplică decât acelor puţine obiecte care i se prezintă, iar cunoaşterea sa e întotdeauna limitată, pe când voinţa poate părea într-un anume fel infinită, [...] acesta este motivul pentru care de obicei o împingem dincolo de ceea ce cunoaştem clar şi distinct; iar când abuzăm astfel, nu e de mirare că ni se întâmplă să ne înşelăm"[10].

10. *Op. cit.*, p. 95.

Aceeaşi idee este exprimată încă mai clar în *Meditaţii metafizice*:

„Din toate acestea îmi dau seama că nici puterea de a voi, pe care am primit-o de la Dumnezeu, nu e nici pe departe cauza greşelilor mele, deoarece ea este foarte amplă şi foarte perfectă în felul său; de asemenea, nici puterea de a înţelege sau de a pricepe; întrucât nu concep nimic decât prin mijlocirea acestei puteri pe care Dumnezeu mi-a dat-o spre a concepe, fără îndoială că tot ceea ce concep, concep cum trebuie, şi nu este posibil să mă înşel cu aceasta. Greşelile mele se nasc aşadar din aceea că voinţa, fiind mult mai întinsă şi mai mare decât intelectul, nu o menţin în aceleaşi limite, ci o extind chiar asupra unor lucruri pe care nu le înţeleg, care în sine îmi sunt indiferente; astfel, ea pierde cu uşurinţă drumul şi alege falsul ca adevăr şi răul ca bun; ceea ce face să mă înşel şi să păcătuiesc"[11].

Rătăcit de voinţă, dincolo de limitele sale fireşti, intelectul stabileşte relaţii şi dă naştere unor idei care nu au nici un fundament real. Această rătăcire a intelectului este un alt tip de eroare pe care o identifică Descartes.

Mai departe, dacă supunem îndoielii noţiunile pe care le avem despre diferite lucruri, vom avea şansa de a ne apropia mai mult de fundamentul cunoaşterii. Aici vom găsi unele de o factură deosebită, „care se cunosc fără vreo afirmare sau vreo negare", şi care nu sunt altele decât aşa-numitele „noţiuni simple", adică prime. Ele nu mai pot fi supuse îndoielii, căci, dacă ar face-o, spiritul nostru şi-ar sustrage posibilitatea de a ajunge la scopul pe care-l urmăreşte: „Există noţiuni atât de clare în ele însele, încât le facem obscure dacă vrem să le definim după tipicul şcolii, iar ele nu se dobândesc prin studiu, ci se nasc deodată cu noi"[12].

Dacă „noţiunile simple" sunt veridice prin ele însele, pentru că ne sunt înnăscute, putem deduce că raţiunea este sursa erorilor

11. René Descartes, *Două tratate filosofice...*, pp. 277-278.
12. René Descartes, *Principiile filosofiei...*, p. 83.

noastre, ea fiind cea care are capacitatea de a opera cu noţiunile, inclusiv cu cele înnăscute, şi de a formula judecăţi. Mai mult de atât, se pare că îndoiala, aşa cum a gândit-o Descartes, nu se aplică de fapt decât *prejudecăţilor*, sau „judecăţilor pripite", ele fiind cele care ne împiedică să ajungem la cunoaşterea adevărului. Dar, dacă am ajunge să izolăm în cuprinsul cunoaşterii noastre „noţiunile simple", cele înnăscute, de celelalte noţiuni, atunci am putea spune că am atins frontiera domeniului în care adevărul şi falsul ni se arată de la sine. Dincolo de domeniul raţiunii, al judecăţilor, la nivelul „noţiunilor simple", îndoiala care ne-a adus până aici nu mai este posibilă. Putem spune că îndoiala devine un principiu metafizic numai dacă ne permite să ajungem la nivelul fundamental al cunoaşterii, al „noţiunilor simple".

I.2. Îndoiala ca libertate: geniul rău şi liberul arbitru

Există însă posibilitatea ca eroarea să îşi poată avea sursa şi în afara raţiunii omeneşti. Omul ar putea fi indus în eroare în mod voit de către însuşi Creatorul său sau de către o altă fiinţă divină care ar putea controla şi determina voinţa umană. Fiind o evidenţă, răul, care nu poate fi atribuit lui Dumnezeu, acesta fiind sursa bunătăţii suverane, solicită cu necesitate o cauză. Răul trebuie să fie provocat de o fiinţă de aceeaşi natură cu cea a Creatorului sau cel puţin apropiată, de vreme ce poate să intervină în creaţia acestuia şi să-i modifice lucrarea. Acest rol a fost îndeplinit în filosofia Evului Mediu de aşa-numitul „geniu rău".

Originea acestui personaj-idee este de găsit, cel mai probabil, în problematica creştină a păcatului. Dificultatea de a accepta condamnarea fiinţei umane prin păcatul originar a dus la găsirea unei soluţii care propunea omul ca fiinţă căreia îi este impropriu

păcatul, atâta timp cât era rezultatul creaţiei divine, acesta urmând să fie pus pe seama unei naturi rele şi străine umanului, care se opune voinţei şi naturii divine, încercând să-i altereze şi să-i pângărească lucrarea. Totuşi, o asemenea ideologie era considerată de către Biserică o erezie, deoarece ea deroba omul de responsabilitatea actelor rele. În ciuda condamnării ei oficiale, susţinătorii săi nu au lipsit. Unul dintre ei a fost, în tinereţea sa, Sfântul Augustin, pe vremea când încă nu se convertise pe deplin la creştinism. La Roma, el frecventa secta maniheiştilor, a căror doctrină promova convingerea că lumea este esenţialmente rea, că răul este o forţă imanentă caracterului de a fi al lumii, că nu omul este cel care greşeşte, ci că amestecul de materialitate în spiritualitatea omenească este sursa răului şi a păcatului în om.

În *Histoire de la pensée* (vol. 4, p. 100), Jacques Chevalier îl aminteşte pe Jean de Mirecourt, un călugăr cistercian, ale cărui scrieri au fost cenzurate în 1347. Unele dintre propoziţiile care i-au fost condamnate ne trimit direct la Descartes. Printre ele este şi aceea care exprimă ideea că experienţa pe care o avem despre lucrurile exterioare ar putea, prin intervenţia lui Dumnezeu sau a unui alt agent, de felul „geniului rău", să fie una iluzorie sau consecinţa unui miracol care să ne dea iluzia că lucrurile sunt, fără ca ele să fie.

La Descartes, această idee apare pentru prima oară în *Meditaţii metafizice*. Ea continuă ipoteza visului, a unei reverii în care omul este sau ar putea fi cufundat cu totul în iluzie, trăind într-o lume de himere, construită anume pentru simţurile lui, dar numai pentru atât, de către un „geniu rău" : „Voi presupune, aşadar, că nu Dumnezeu cel foarte bun, izvor al adevărului, ci un anumit geniu rău, dar acesta deosebit de puternic şi iscusit, şi-a dat întreaga osteneală să mă înşele"[13].

13. René Descartes, *Două tratate filosofice...*, p. 251.

Dacă un asemenea „geniu rău" ar exista, atunci îndoiala ar putea merge oricât de departe, însă ea nu ar mai reuşi să îşi atingă ţelul sau, chiar dacă ar face-o, aplicându-se unor entităţi iluzorii, fantasmagorice, şi fiind mereu falsificată de către „geniul rău", nu ar mai avea nici un succes. Consecinţa imediată ar fi aceea că îndoiala nu ne-ar mai ajuta să atingem nivelul cel mai profund al cunoaşterii, al „noţiunilor simple" sau al cunoaşterii metafizice. Tocmai de aceea, existenţa unui presupus „geniu rău" nu conduce la identificarea sursei erorii de către spiritul pornit în cercetare. Chiar şi în acest caz, în care ideile noastre sunt pervertite de intervenţia unui „geniu rău", sensul existenţei umane şi a existenţei lumii rămâne pe mai departe în discuţie. O conştiinţă raţională nu poate admite faptul că lumea poate scăpa gândirii sale sau că aceasta este incapabilă a sesiza lumea, decât ca pe semnul unei absurdităţi radicale a existenţei. Cu toate că Descartes respinge complet presupusa existenţă a „geniului rău", luarea în discuţie a acestei posibilităţi ne va oferi un rezultat pozitiv, şi anume, ne va permite să trasăm cu mai multă precizie limitele între care ne este permis să ne îndoim, cu sens, de cunoaşterile noastre. Iar dacă o asemenea presupoziţie nu apare şi în *Discursul despre metodă*, aceasta se poate datora faptului că pe atunci Descartes încă nu evaluase pe deplin toate implicaţiile şi finalităţile la care conduce îndoiala.

În următoarele sale scrieri, şi mă refer aici la *Principiile filosofiei*, ipoteza „geniului rău" este mai puţin prezentă, tocmai din cauză că, aşa cum vom vedea mai departe, Descartes o consideră, până la urmă, o idee prea puţin productivă pentru metafizică. Mult mai important i se pare filosofului să se îndrepte spre analiza şi discutarea alteia, anume cea a „liberului arbitru". Aceasta are meritul de a înlătura arbitrarul incontrolabil al „geniului rău". Fiind o instanţă negativă, exterioară omului şi într-un fel divină, „geniul rău" scăpa oricărei determinări posibile. El putea fi presupus, i se putea presupune acţiunea, dar nu puteau fi

produse în nici un fel temeiurile acţiunii sale. Liberul arbitru este o instanţă pozitivă, controlabilă, care ne permite să ne manifestăm reţinerile în faţa cunoştinţelor neîndeajuns cercetate sau care sunt suspectate a fi urmarea unor capricii, neînţelese nouă, ale lui Dumnezeu. De aceea, filosoful renunţă la presupoziţia „geniului rău", înlocuindu-l cu facultatea „liberului arbitru" :

> „Avem un liber arbitru care ne permite să ne abţinem a crede lucrurile îndoielnice, şi astfel ne împiedică să fim înşelaţi. Dar, chiar dacă cel care ne-a creat ar fi atotputernic şi chiar dacă i-ar face plăcere să ne înşele, asta nu ne împiedică să simţim în noi o astfel de libertate încât, când vrem, putem să ne abţinem a îngădui în convingerea noastră lucrurile pe care nu le cunoaştem bine, şi astfel, acea libertate ne fereşte a fi înşelaţi vreodată"[14].

Îndoiala, prin liberul arbitru, devine expresie a libertăţii gândirii şi condiţia esenţială a acţiunii spiritului. Înţeleasă în această lumină, îndoiala delimitează în mod fundamental acţiunea dubitativă de scepticism, refuză negarea absolută şi agnosticismul, transformând acţiunea spiritului dubitativ în activitate epistemică. Astfel, Descartes aduce îndoiala în ipostaza unui principiu de posibilitate al oricărei construcţii metafizice : libertatea spiritului în abordarea obiectului pe care şi-l propune.

I.3. Îndoiala ca principiu metafizic

Aşa cum ne este prezentată metoda în lucrările lui Descartes, ea ne indică procedeul prin care îndoiala se aplică cunoştinţelor noastre. Îndoiala este un principiu negativ de verificare a veridicităţii cunoştinţelor. Prin intermediul ei, se elimină din cuprinsul cunoaşterii opiniile, judecăţile şi cunoştinţele îndoielnice, care

14. René Descartes, *Principiile filosofiei...*, p. 81.

nu pot sta ca fundament pentru o ştiinţă adevărată. Cu toate acestea, chiar în procesul aplicării metodice a îndoielii se pot degaja, pentru fiecare nivel al cunoştinţelor la care se aplică, diferite adevăruri. Fiind un proces de reducere a cunoştinţelor, de separare între cele adevărate şi cele false, apariţia adevărului se produce în mod necesar la capătul acestui proces. Supunând cunoaşterile noastre îndoielii, parcurgem de fapt sfera cunoştinţelor dinspre particular spre universal, spiritului prezentându-i-se treptat cele mai simple „idei clare şi distincte" pe care le poate concepe :

> „...în chip necesar totuşi, trebuie recunoscute ca adevărate cel puţin altele câteva, mai simple încă şi mai universale, din care, întocmai ca din culorile adevărate, să fie alcătuite toate imaginile lucrurilor, fie reale, fie false, imagini ce se află în cugetul nostru"[15].

Scopul acestei verificări universale este ajungerea la un număr cât mai redus de cunoştinţe sigure, „noţiunile simple", care nu mai pot fi dovedite ca îndoielnice de către nimeni şi în nici un fel. Până la urmă, după cum vom vedea, pentru Descartes există *o singură cunoştinţă sigură*, neechivocă. Această cunoştinţă sigură va fi Dumnezeu.

Rolul de principiu metafizic al îndoielii devine însă vădit atunci când, propunându-ne a ne îndoi de toate cele ce le cunoaştem, îndoiala devine hiperbolică, îndoindu-ne chiar şi de adevărul ideii de Dumnezeu, idee pe care o găsim la cel mai profund nivel al spiritului nostru :

> „Ne vom îndoi, de asemenea, de toate celelalte lucruri care ne-au părut altă dată sigure, chiar de demonstraţiile matematice şi de principiile lor, măcar că acestea sunt în ele însele destul de vădite, [...] şi de vom vrea să ne prefacem că nu un Dumnezeu atotputernic este autorul fiinţei noastre şi că am subzista prin noi

15. René Descartes, *Două tratate filosofice...*, p. 249.

> înşine sau prin orice alt mijloc, prin aceea că am presupune acest autor mai puţin puternic, vom avea întotdeauna cu atât mai mult temei să credem că nu suntem atât de perfecţi încât să nu putem fi în continuare înşelaţi"[16].

Altfel spus, dincolo de această limită, îndoiala îşi pierde caracterul metodic, de principiu al ajungerii la adevăruri sigure, transformându-se într-o îndoială sceptică. A supune îndoielii cunoaşterea adevărată, fundamentală, cea despre Dumnezeu, reprezintă pentru Descartes o depăşire nepermisă metafizicii, o deborDare a ei. O astfel de îndoială nu se mai circumscrie interesului pe care-l urmăreşte construcţia metafizică. Alegând îndoiala ca principiu de construcţie a metafizicii, Descartes se dovedeşte a fi un raţionalist. Aşa că îi este imposibil să păşească dincolo de limitele raţionalităţii, deoarece, dacă ar face-o, ar pierde orice posibilitate de întoarcere din ceea ce ar fi o suspendare a fiinţei. Fie şi numai faptul că îşi schiţase o „morală provizorie" înainte de a începe să se îndoiască de toate lucrurile, înainte de a ajunge la îndoiala hiperbolică, demonstrează că nu existenţa ca atare este suspectată de falsitate, ci reprezentarea în al cărei conţinut se regăseşte această existenţă.

Rolul de principiu metafizic al îndoielii este revelat şi de faptul că ea permite să se evidenţieze o dublă distincţie pe timpul desfăşurării sale: una între suflet şi corp şi alta între interiorul sferei sufletului, partea „senzitivă" care rămâne legată de corp, şi ceea ce este doar gândire.

Aşa cum observă Henri Hude în *Prolégomènes* (pp. 123-124), există două moduri de a ne îndoi. Unul desemnează acea îndoială în care se află spiritul nostru atunci când nu găseşte evidenţele directe sau indirecte, sau de vreun alt fel, ale unei propoziţii date. Aceasta este îndoiala raţională şi naturală. Cealaltă formă a îndoielii este îndoială filosofică relativă la adevăr. Aceasta priveşte

16. *Op. cit*, p. 250.

esenţa însăşi a lumii. Când ea nu este depăşită, avem de-a face cu o filosofie sceptică. Atunci când îndoiala este depăşită, prin stabilirea fie şi a unei singure certitudini, avem în faţă o metafizică. Pentru a identifica modul îndoielii pe care-l pune în joc o filosofie este suficient a cerceta dacă în acel mod se poate depăşi îndoiala asupra evidenţei nemijlocite. E tocmai ceea ce face filosoful nostru atunci când, aşa cum am văzut mai sus, încearcă să se îndoiască de însăşi existenţa lui Dumnezeu.

Atunci când urmărim consecinţele unei idei care ne conduce până în faţa unui adevăr neechivoc, trebuie să admitem că avem de-a face cu un principiu metafizic, spune filosofia cartezianã. Aşa că, în ultimă instanţă, prin analiza enunţului dubitativ – *dubito, ergo cogito* – se ajunge la afirmarea obiectului spre care se îndreaptă cercetarea de fundament: Dumnezeu. Şi asta pentru că îndoiala este, fie şi pentru un moment, expresia unui principiu pozitiv.

Aşadar, oricât de departe ar merge îndoiala, ea ajunge la acea „noţiune simplă" a *cogito*-ului, care, fie ea dată chiar şi de „geniul rău", cu vădită intenţie de a ne înşela, nu poate fi trecută în rândul celor false, pentru că, aşa cum arată Descartes, în chiar momentul în care mă îndoiesc de această idee, considerând-o falsă, nu pot să nu constat că ea se impune tocmai prin aceea că îşi face posibilă propria negare.

Iată că, în ultima volută a acţiunii sale, îndoiala este pusă în imposibilitatea de a-şi nega obiectul, nemaiputând decât să-l afirme. Afirmarea pe care o face nu este una care doar stabileşte o corespondenţă cu valoarea logică a adevărului, ci o afirmare de ordin existenţial: *cogito*-ul nu este numai adevărat, el *există* cu adevărat. În felul acesta, îndoiala îşi îndeplineşte până la sfârşit rolul de principiu metafizic prin aceea că s-a dovedit capabilă să pună în evidenţă natura unei realităţi prime şi adevărate: *cogito*-ul, dar şi prin aceea că numai prin intermediul ei spiritul se regăseşte în starea sa esenţială: libertatea.

II

Cogito

Următorul pas pe care îl face spiritul pornit în căutarea adevărului este unul afirmativ. În ciuda constatării că se poate îndoi de absolut toate lucrurile lumii, cugetul realizează că totuşi ceva rămâne constant şi rezistă îndoielii căreia i-a fost supusă cunoaşterea. Acest invariant este însuşi faptul cogitării, care devine astfel cunoştinţa cea mai sigură dintre toate cele pe care spiritul le-a întâlnit în procesul de negare şi respingere a cunoştinţelor sale, aşa cum l-a stabilit chiar Descartes:

> „...pentru că nu putem accepta să concepem că ceea ce gândeşte n-ar exista cu adevărat tocmai atunci când gândeşte, în ciuda tuturor celor mai bizare supoziţii, nu ne vom putea împiedica să credem că această concluzie *gândesc, deci sunt* nu ar fi adevărată şi, prin urmare, prima şi cea mai sigură ce se prezintă celui care îşi conduce gândurile sale în ordine"[1].

II.1. *Cogito, ergo sum*

Aşadar, acest scurt enunţ e cel despre care se spune că a schimbat orientarea filosofiei şi a deschis epoca gândirii moderne.

Ca şi în cazul îndoielii, nu trebuie să ne amăgim cu presupunerea că ideea *cogito*-ului i-ar aparţine în exclusivitate lui Descartes.

---

1. René Descartes, *Principiile filosofiei*, traducere de Ioan Deac, IRI, Bucureşti, 2000, pp. 81-82.

Ea a mai fost prezentă de-a lungul istoriei filosofiei şi la alţi gânditori anteriori lui. Fapt ce a făcut ca paternitatea să-i fie contestată chiar de la apariţia *Meditaţiilor metafizice*, de către Arnould, un doctor în teologie. Acesta arăta că ideea *cogito*-ului poate fi găsită chiar în lucrările Sfântului Augustin. Într-adevăr, iată cum apare această problemă în *Soliloquia*:

„Raţiunea: Tu care vrei să te cunoşti, ştii că eşti tu?
Augustin: Ştiu.
Raţiunea: De unde ştii?
Augustin: Nu ştiu.
Raţiunea: Te simţi unic sau multiplu?
Augustin: Nu ştiu.
Raţiunea: Tu ştii că te mişti?
Augustin: Nu ştiu.
Raţiunea: Ştii că tu gândeşti?
Augustin: Ştiu.
Raţiunea: Aşadar este adevărat că tu gândeşti.
Augustin: Adevărat"[2].

Ne putem întreba, desigur, dacă un asemenea reproş este îndreptăţit, mai ales că Descartes cunoştea această scriere, după cum reiese din scrisorile către statornicul său prieten de la Paris, părintele Mersenne, încă din 1637, anul apariţiei *Discursului despre metodă*. Într-una dintre aceste scrisori el spune foarte explicit că există o diferenţă ce trebuie avută în vedere atunci când se compară ideea *cogito*-ului care apare la el şi cea care apare la Augustin:

„Nu v-am amintit nimic despre pasajul lui Augustin, pentru că îmi pare a nu servi aceluiaşi scop pentru care îl propun eu"[3].

2. Augustin, *Soliloquia*, traducere de Dan Negrescu, Editura de Vest, Timişoara, 1992, pp. 76-77.
3. René Descartes, *Choix de lettres*, Hatier, Paris, 1988, p. 52.

O altă scrisoare, identificată de O. Hamelin, adresată de această dată lui Arnauld, vine să întărească distincţia dintre ceea ce gândise Descartes şi gândirea lui Augustin:

> „M-aţi obligat să ţin seama de pasajul Sfântului Augustin, cu care al meu *gândesc, deci exist* ar avea o oarecare legătură. L-am citit astăzi în Biblioteca acestui oraş (Leyda) şi am găsit că, într-adevăr, se foloseşte de el pentru a demonstra certitudinea fiinţei noastre, şi mai apoi pentru a arăta că există în noi o imagine a Trinităţii, aşa încât suntem, ştim că suntem şi iubim această fiinţă şi această cunoaştere care e în noi; pe când eu mă servesc de el pentru a face cunoscut că acel *eu*, care gândeşte, e o *substanţă imaterială*, care n-are nimic corporal; ceea ce reprezintă două fapte diferite. Şi e un lucru în sine atât de simplu şi atât de natural, ca şi cel al îndoielii, încât ar putea cădea sub pana oricui, şi totuşi, nu las să fie atât de uşor asemuit cu Sfântul Augustin"[4].

Având în vedere modul diferit în care înţelege să se folosească în filosofia sa de evidenţa pe care o furnizează *cogito*-ul, Descartes socoteşte că un răspuns mai pe larg adresat lui Arnould îi va servi cu atât mai mult pentru a-şi face cunoscut scopul căruia îi este destinat *cogito*-ul. Vom găsi aceste explicaţii în „Răspuns la cea de-a patra obiecţie", în apendicele ce a însoţit *Meditaţiile metafizice* începând cu cea de-a doua ediţie.

Diferenţa este notată cum nu se poate cu mai multă claritate: *cogito*-ul cartezian trebuie să arate faptul că *ego*-ul este o substanţă, şi chiar mai mult, că e o substanţă distinctă de altele. Coincidenţa dintre Descartes şi Augustin este, o spune chiar filosoful, una întâmplătoare.

Un alt filosof la care mai poate fi reperată ocurenţa principiului cartezian al *cogito*-ului este Hugues de Saint-Victor (1094-1141). În lucrarea *La philosophie au moyen âge* (pp. 85-86), Étienne

4. *Apud* Octave Hamelin, *Le sistéme de Descartes*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1921, pp. 122-123.

Gilson îl aminteşte pe acesta ca pe un filosof care, inspirându-se din gândirea Sfântului Augustin, presupusese că prima cunoaştere sigură pe care o putem realiza e cea a existenţei noastre, din care se deduce apoi existenţa necesară a lui Dumnezeu:

> „Nu putem ignora faptul că suntem; mai precis, sufletul nu poate ignora că există şi că el nu e decât un corp; or, ştim că noi nu existăm tot timpul şi că avem un început; e nevoie aşadar de un prim autor al fiinţei noastre, care este Dumnezeu".

E de reţinut ideea lui Hugues de Saint-Victor, pentru că deducţia existenţei necesare a lui Dumnezeu din premisa indubitabilă a propriei existenţe, ca un mod de existenţă dependent, anticipează demersul omolog pe care îl va parcurge Descartes în *Meditaţiile metafizice*, nu numai în ceea ce priveşte deducţia din *cogito*, ci şi aceea a ideii pe care o avem despre Dumnezeu.

Se poate observa aşadar că originalitatea absolută în enunţarea acestui principiu metafizic nu îi poate aparţine cu totul lui Descartes. Cu toate acestea, deşi a fost prezent în istoria filosofiei, fie şi sporadic, filosofii de dinaintea lui l-au folosit în moduri diferite şi în scopuri diferite, altele decât cele pe care le urmărea Descartes.

Nu cred că ar trebui să ne surprindă prezenţa acestui principiu metafizic la filosofi anteriori lui Descartes. Gândirea nu poate să nu se replieze asupra ei înseşi, încercând să-şi surprindă şi să-şi definească unitatea. Mai ales că sensurile termenului *cogito* chiar asta exprimă: „a se gândi", „a se referi la idei", dar şi „a strânge la un loc", „a aduna". Iar cogitarea vizează tocmai această acţiune a gândului care reduce şi surprinde într-o unitate ceea ce gândeşte şi ceea ce este gândit. Dată fiind această polisemie a termenului, el nu putea trece neluat în seamă de către gânditorii Evului Mediu. Ca şi ei, Descartes încearcă să exprime prin *cogito* unitatea ultimă a gândirii şi starea de sinteză a ei, dar, în acelaşi timp, şi primul adevăr stabil, neunivoc şi indubitabil la care ajunge spiritul după ce a supus îndoielii toate cunoştinţele sale:

„...şi observând că acest adevăr «gândesc, deci sunt» era atât de stabil şi atât de sigur încât cele mai extravagante presupoziţii ale scepticilor nu erau în stare să-l zdruncine, am considerat că pot să îl adopt fără ezitare ca prim principiu al filosofiei pe care o căutam"[5].

Comentarii şi obiecţii aduse cogito-*ului*

Încă de la apariţie, enunţul referitor la *cogito* a provocat felurite comentarii, întâmpinări şi obiecţii. Ele au fost făcute de către contemporani ai filosofului, prieteni şi adversari, dar şi de către filosofii de mai târziu care s-au aplecat asupra operei sale. Aşa cum observa Nae Ionescu:

„...nu enunţarea unui principiu caracterizează o epocă, ci semnificaţia pe care acest principiu o are în viaţa de toate zilele. [...] Ceea ce contează este măsura în care un principiu fructifică viaţa. Atunci *cogito, ergo sum* caracterizează epoca modernă"[6].

Aşadar, chiar dacă a mai fost rostit de către alţi filosofi, în alte vremuri, enunţul nu a avut acelaşi conţinut ideatic şi nu a fost potenţat la aceeaşi amplitudine, ba chiar impactul său în epocă a fost mai redus, el trecând mai puţin băgat în seamă, e drept şi pentru că a provocat mai puţine discuţii şi de o mizã mai modestă decât s-a întâmplat cu enunţul cartezian. Dar, cel mai important lucru, care delimitează cu totul semnificaţiile enunţului, e că ideea nu a rodit în nici un fel în istoria gândirii de până la Descartes, ci a zăcut, nedezvăluindu-şi potenţialul, până când a fost pusă cu toată acuitatea în lumină şi până când a fost exploatată la maxima ei capacitate de către filosoful nostru.

5. René Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine raţiunea şi a căuta adevărul în ştiinţe*, traducere de Daniela Rovenţa-Frumuşani & Alexandru Boboc, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1990, p. 130.
6. Nae Ionescu, *Curs de istorie a logicii*, Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 60.

Analiza obiecţiilor ce s-au adus *cogito*-ului cartezian se grupează în principal în jurul a două tendinţe. Una dintre ele susţine că enunţul ne este decât un simplu silogism şi trebuie tratat ca atare, iar o alta susţine că, dimpotrivă, enunţul este expresia unei intuiţii, exprimând o experienţă inanalizabilă. Le vom urmări pe amândouă, căutând să le arătăm valenţele, dar şi limitele, iar la sfârşit vom încerca să oferim o posibilă interpretare a acestui enunţ.

Silogism

Datorită formei cvasideductive pe care o are propoziţia *cuget, deci exist*, o serie de comentatori au interpretat acest enunţ ca fiind concluzia unui silogism. Un comentator reprezentativ al acestui curent este Arnauld Reymond, care dedică problemei studiul „Le cogito", apărut în *Revue de Metaphisique et Morale* în anul 1923 (pp. 541 şi urm.). A. Reymond pleacă de la premisa că îndoiala radicală impune două condiţii indispensabile realizării sale:

a) un ansamblu de date care formează materia unei raţionări;
b) capacitatea raţiunii, oricare i-ar fi natura, de a face ipoteze asupra acestor date şi de a trage de aici concluzii.

Altfel spus, orice acţiune a raţiunii supune materialul asupra căruia lucrează formei „*dacă..., atunci...*". Pentru a demonstra că propoziţia *cogito, ergo sum* este un silogism, A. Reymond începe prin a analiza arhicunoscutul enunţ „Socrate este muritor". Ştim despre acesta că este concluzia silogismului care are ca premisă majoră propoziţia generală „Toţi oamenii sunt muritori", iar ca premisă minoră propoziţia particulară „Socrate este om". Iar dacă de adevărul acestei deducţii silogistice ne este permis să ne îndoim – atâta vreme cât nu am verificat dacă într-adevăr „toţi" oamenii sunt muritori –, nu ne putem îndoi totuşi de adevărul propoziţiei din concluzie, pentru că el este rezultatul aplicării unei reguli silogistice deductive valide: suprimarea termenului mediu:

majora: Toţi oamenii (*TM*) sunt muritori (*P*).
minora: Socrate (*S*) este om (*TM*).

---

concluzia: Socrate (*S*) este muritor (*P*).

Faptul că Socrate este *într-adevăr* muritor rămâne de verificat, dar enunţul făcut este valid, conform regulilor silogismului de figura 1, modul *BARBARA*.

În consecinţă A. Reymond propune citirea enunţului cartezian ca fiind concluzia următorului silogism:

majora: Tot ceea ce gândeşte (*TM*) există (*P*).
minora: Eu (*S*) gândesc (*TM*).

---

concluzia: Eu (*S*) exist (*P*).

Aşadar, *dacă gândesc, sunt* pentru că, prin definiţia majorei, *tot ceea ce gândeşte există*, prin urmare *eu gândesc* (chiar dacă mă îndoiesc, căci a te îndoi e un fel de a gândi), *aşadar sunt*.

În viziunea lui A. Reymond şi a tuturor celor care susţin interpretarea silogistică a enunţului, deducţia *cogito*-ului comportă două momente ce se succed instantaneu. Primul e acela în care spiritul concepe ipoteza majoră în virtutea legilor gândirii şi a ideilor acumulate anterior, legi şi idei fără de care ar fi imposibilă gândirea. Apoi el le opune ipoteza minoră, ca o consecinţă directă a faptului că se îndoieşte de ceea ce cunoaşte la un moment dat, ipoteză consolidată şi adevărată chiar şi pentru cazul în care spiritul nostru este înşelat de un geniu rău. Prin urmare, adevărul concluziei dedus din premisele de la care se pleacă se impune irezistibil gândirii, ceea ce face ca gândirea să fie o expresie similară pentru existenţă, deoarece nu se poate presupune gândire în afara existenţei a ceva care ar gândi. Dar aici se ridică întrebarea: există un *ceva* care gândeşte? Răspunsul îl găsim în cel de-al doilea moment pe care îl comportă *cogito*-ul: ajung la concluzia că *eu* gândesc din aceea că emit ipoteze şi că mă îndoiesc, că le

supun verificării, deci *exist*. În felul acesta, *cogito*-ul se vrea a fi verificarea unei ipoteze a cărei veracitate se impune în mod necesar spiritului, căci de la ea pleacă.

Ceea ce ni se propune de către susţinătorii curentului silogistic de interpretare este de fapt o conjugare între două planuri, cel al logicii şi cel al factualităţii, ajungându-se astfel la formula unui realism raţional. Abia într-o asemenea interpretare se înlătură distincţia dintre reflecţia filosofică şi metoda cercetării ştiinţifice. Astfel, pentru fiecare din cele două planuri de analiză, interpretarea ne arată că, dată fiind o ipoteză, postulându-se apoi o relaţie, acţiunea cognitivă nu constă decât în verificarea validităţii ei, şi nu în verificarea întemeierii acesteia, aşa cum spera şi încerca Descartes. Consecinţele ce decurg din astfel de concluzii ar fi descurajante pentru metafizică, deoarece nu s-ar mai putea postula dintru început un concept absolut, cum este cel referitor la Dumnezeu, din care să irumpă explicaţia realului.

Un alt comentator al cartezianismului, Octave Hamelin, în lucrarea *Le système de Descartes* (pp. 123-135), se pronunţă în favoarea unei interpretări nuanţate a *cogito*-ului sub forma raţionamentului. El pretinde că se poate modifica premisa majoră din structura silogismului transformând-o dintr-o propoziţie cu subiect universal într-o propoziţie cu subiect particular, în următoarea formă: „cel ce gândeşte există". Dacă se admite o astfel de modificare, concluzia silogismului se deduce doar din propoziţii particulare, evitându-se obiecţia referitoare la condiţia de verificabilitate a enunţului afirmativ general (nu mai trebuie verificat dacă *toţi* oamenii sunt muritori). Dar numai în aparenţă noua premisă este diferită de cea veche, căci prin trecerea subiectului gramatical al premisei majore la singular nu s-a obţinut şi reducerea sferei subiectului judecăţii. (Se poate pune, pe bună dreptate, întrebarea „ce este desemnat prin cuvintele *cel ce gândeşte*", nu cumva ascundem doar numele *omenirii* prin acest pronume?) Hamelin avea însă nevoie de această modificare formală pentru

a-şi putea susţine interpretarea, potrivit căreia adevărul concluziei unui silogism derivă dintr-un adevăr anterior ei, al premisei majore, mult mai general, mai sigur şi mai puternic decât adevărul concluziei. Aşa cum am mai spus, certitudinea în privinţa adevărului premisei majore „tot ceea ce gândeşte există" este greu de obţinut. Recurgând la modificarea subiectului din premisa majoră, în forma amintită, Hamelin consideră că aceasta nu este o judecată universală transcendentă celui ce gândeşte, ci doar o operaţie mintală, în care se substituie enunţului „cel ce gândeşte există" cu conştiinţa faptului că „*cel ce gândeşte* sunt *eu* gândind". *Cogito*-ul nu face aşadar decât să transpună în forma judecăţii această experienţă. Deşi atractivă, propunerea lui Hamelin şi argumentaţia sa sunt departe de a fi satisfăcătoare. Dar el nu face decât să declare că premisa majoră nu este o propoziţie transcendentă celui ce gândeşte şi că „cel ce gândeşte" în această experienţă este „eu-l gânditor", însă nimic din regulile de deducţie silogistică nu autorizează existenţa şi întreţinerea unui raport, fie şi posibil, între „eu"-l meu şi „ceva – îndeajuns de abstract – ce gândeşte".

Interpretarea hameliniană nu este cu totul nouă. Pierre Gassendi (1592-1655) a fost primul care l-a avertizat pe Descartes că formula *cogito, ergo sum* ar reprezenta, de fapt, un silogism privat de premisa majoră. Majora presupusă de către Gassendi era : „Cel ce judecă este". Dar în acest caz *cogito*-ul nu ar fi fost decât o verigă într-un lanţ mai lung al adevărurilor presupuse. Căci enunţurile de genul „cel ce judecă este" presupun admiterea lor fără examinare şi fără a fi supuse probei îndoielii. Dacă e să fim fideli proiectului cartezian al cercetării metodice a adevărurilor, ar trebui să calificăm astfel de enunţuri mai degrabă drept prejudecăţi sau judecăţi pripite, ceea ce ne-ar obliga, conform regulilor impuse de principiul îndoielii, să le eliminăm dintre cunoştinţele noastre. Dacă enunţurile „cel ce gândeşte există" şi „tot ceea ce gândeşte există" ar fi admise fără verificare, aşa cum se cere în aceste interpretări, întregul proiect cartezian s-ar nărui.

E adevărat că Descartes însuşi pare să presupună unele condiţii prealabile ale cunoaşterii, dar aceste presupuneri trebuie acceptate doar ca presupoziţii care fac posibilă orice încercare a noastră de a trece la examinarea cunoştinţelor, şi nu ca premise ce nu vor fi supuse niciodată îndoielii :

„Nu mai explic aici mulţi alţi termeni de care m-am folosit deja şi de care socotesc să mă folosesc în continuare ; căci nu cred că printre cei ce vor citi scrierile mele s-ar întâlni unii atât de tâmpi încât să nu poată înţelege singuri ceea ce semnifică aceşti termeni. Mai mult, am observat că filosofii, străduindu-se să explice prin regulile logicii lor lucruri care sunt vădite prin ele însele, nu au reuşit nimic altceva decât să le facă mai obscure ; şi când am spus că această propoziţie : *gândesc, deci sunt* este prima şi cea mai sigură ce se prezintă celui ce îşi conduce gândurile sale în ordine, nu am negat că n-ar trebui să se ştie mai întâi ce este aceea gândire, certitudine, existenţă, că pentru a gândi trebuie să fii şi alte lucruri asemănătoare ; dar întrucât acestea sunt noţiuni atât de simple, încât prin ele însele nu ne fac să cunoaştem vreun lucru care există, nu am gândit că trebuia să fac aici vreo enumerare"[7].

Gassendi – în *Instances* – a obiectat împotriva ideii promovate de către Descartes în conţinutul *cogito*-ului. Potrivit lui Gassendi, cunoaşterea propoziţiilor particulare trebuie să urmeze întotdeauna cunoaşterii celor generale, conform regulilor silogistice şi fără abatere de la ele. Descartes îi răspunde că, în fapt, *cogito* este urmarea acţiunii dubitative şi nu concluzia unui silogism. Concluzia asupra faptului existenţei poate fi dedusă şi din alte împrejurări, din alte experienţe, dar acestea nu au forţa nemijlocirii pe care o impune îndoiala, expresia cea mai cuprinzătoare a acţiunii de a gândi :

„Căci dacă spun că văd sau că merg şi dacă inferez de aici că sunt, în cazul în care înţeleg să vorbesc despre acţiunea ce se face cu

7. René Descartes, *Principiile filosofiei...*, p. 83.

ochii sau cu picioarele mele, această concluzie nu este atât de infailibilă încât să n-am vreun temei să mă îndoiesc de ea, deoarece se poate întâmpla să gândesc [doar] că văd sau că merg, deşi nu deschid deloc ochii şi nu mă urnesc din locul meu ; căci aceasta mi se întâmplă uneori şi în somn şi, cine ştie, acelaşi lucru s-ar putea întâmpla chiar de n-aş avea corp ; aşa că, în loc să înţeleg să vorbesc doar despre acţiunea gândirii mele sau [despre] simţire, altfel spus despre cunoaşterea ce o am în mine, care face să-mi pară că văd sau că merg, doar această concluzie este atât de absolut adevărată încât nu mă pot îndoi de ea, deoarece se raportează sufletului, singurul care are facultatea de a simţi sau mai precis de a gândi într-un fel oricare ar fi"[8].

Într-o scrisoare către Claude Clerselier, Descartes îi relatează acestuia în ce constă eroarea pe care o face Gassendi atunci când interpretează *cogito*-ul ca fiind un silogism : pentru a realiza cunoaşterea adevărată, spiritul trebuie să plece de la cunoaşterea lucrurilor particulare, ca mai apoi să se ridice la cunoaşterea celor generale :

„Eroarea cea mai însemnată e că acest autor presupune că cunoaşterea propoziţiilor particulare trebuie întotdeauna dedusă din cele universale, urmând ordinea silogismului dialecticii ; ceea ce arată a şti prea puţin în ce fel trebuie cercetat adevărul ; căci e sigur că, pentru a-l găsi, trebuie întotdeauna să începem cu noţiunile particulare, pentru a ajunge mai apoi la cele generale, chiar dacă se poate la fel de bine şi invers : având găsite [judecăţile] generale, să se deducă alte [judecăţi] particulare"[9].

O abordare din aceeaşi perspectivă, logicistă, dar dintr-o altă direcţie, i se datorează lui Thomas Hobbes (1588-1679). În interpretarea sa, el consideră că Descartes ar fi procedat la o echivalare nepermisă a expresiei „gândesc, deci sunt" cu o alta, singura valabilă pentru acest caz : „gândesc, deci sunt gânditor", de unde

8. *Op. cit.*, p. 82.
9. Pierre Guenacia, *Descartes*, Bordas, Paris, 1980, p. 108.

ar fi inferat: „adică un spirit, un suflet, un intelect, o raţiune". Pentru a-şi susţine ipoteza, Hobbes[10] extrapolează situaţia, arătând falsitatea concluziei pe care o poate induce o astfel de judecată:

sunt într-o plimbare,
deci
sunt o plimbare.

Răspunsul lui Descartes la acest gen de observaţie, după ce demontează sofistica prezentă în deducţie – arătând că în astfel de cazuri intenţia urmărită de autor este aceea de a translata de la o categorie de concepte la alta, folosindu-se în mod nevalid de valenţele limbajului –, pune în evidenţă faptul că acel *ceva*, care să-i permită să considere că se află în prezenţa unei cunoştinţe neîndoielnice, trebuie să îndeplinească trei condiţii:

a) să fie o acţiune;
b) să fie o facultate (o potenţă);
c) să fie lucrul în care rezidă acea facultate.

Iar acest set de condiţii nu îl îndeplineşte decât *cogito*-ul. Aşa cum se prezintă, aceste condiţii par a indica faptul că acel *ceva* – lucru sau substanţă – ar putea fi conceput fără un subiect subzistent. Asta ar însemna că „ceva care gândeşte" nu ar avea nimic corporal, nimic material, or, cel puţin până acum, gândirea nu poate fi în afara uni subiect, fără un χνποηιμηνον:

> „...gândirea nu poate fi fără un lucru care gândeşte, şi în general nici un accident sau nici un act nu poate fi fără o substanţă căreia să-i fie act. [...] La drept vorbind, noi nu cunoaştem substanţa prin ea însăşi, ci doar prin aceea că ea este subiect al unor acte"[11].

10. *Apud* Octave Hamelin, *Le sistéme de Descartes*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1921, pp. 128-129.
11. René Descartes, *Două tratate filosofice - Reguli de îndrumare a minţii & Meditaţii despre filosofia primă*, traducere de Constantin Noica, Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 326.

După cum prea bine se poate constata din aceste cuvinte, Descartes consideră că între termenii „substanţă" şi „fiinţă" există o sinonimie, iar în ce priveşte gândirea – că doar ea are privilegiul de a fi sesizată nemijlocit: numai prin gândire este perceput direct *ego*-ul. Aşadar, *cogito* nu are sens şi fiinţă decât prin subiect, aşa cum fenomenul nu are sens decât prin substanţă.

Cauza apariţiei acestei sinonimii a fost cercetată şi de către Ludwig Wittgenstein (1889-1951), care, prin teoria „jocurilor de limbaj", a elucidat în bună măsură taina acestei sinonimii, indicându-i sursa:

> „Simţim atunci că, în cazurile în care «eu» este folosit ca subiect, nu-l folosim pentru că recunoaştem o anumită persoană după caracteristicile sale corporale; iar aceasta creează iluzia că folosim acest cuvânt pentru a ne referi la ceva necorporal, care îşi are, totuşi, sediul în corpul nostru. De fapt *acesta* pare a fi adevăratul ego, cel despre care se spunea «cogito, ergo sum»"[12].

În concluzie, se poate constata că nici una din tentativele de argumentare în favoarea interpretării *cogito*-ului ca raţionament nu-şi găseşte temei în intenţiile lui Descartes, aşa cum şi le-a susţinut acesta, şi că o astfel de idee trebuie respinsă pentru că modul de deducere al enunţului nu este unul silogistic, nici în forma lui, nici în conţinut. În primul rând, aşa cum o spune şi Descartes, *cogito*-ul nu este dedus dintr-o majoră – ea nici măcar nu există ca atare în nici una dintre scrierile carteziene –, ci este consecinţă a procesului de supunere la îndoială a cunoştinţelor. Dacă ar fi fost concluzia unui silogism, problema nu era nici pe departe încheiată – cel mult poate că abia de aici ar fi început –, deoarece trebuia să se procedeze la întemeierea majorei „tot ceea ce gândeşte există", enunţ care nu poate fi decât cel mult o

12. Ludwig Wittgenstein, *Caietul albastru*, traducere de Mircea Dumitru, Mircea Flonta, Adrian Paul Iliescu, Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 152.

prejudecată şi, prin urmare, unul dintre cele care trebuie respins, conform principiului îndoielii. Nu trebuie să pierdem din vedere scopul în care Descartes îşi începe cercetarea. Căci, dacă se consideră *cogito*-ul concluzia unui silogism, se obţine, e adevărat, validitatea unei deducţii silogistice, dar se pierde certitudinea unei deducţii metafizice. În felul acesta, se pierde şi fundamentul realităţii şi veridicităţii nemijlocite de care are nevoie, ca punct de plecare, spiritul cunoscător. A vedea în *cogito* termenul unui raţionament ar fi să ne condamnăm la un regres fără sfârşit în cercetarea temeiului care justifică acest raţionament.

Intuiţie

Un alt curent al interpretărilor presupune că enunţul prin care se obţine formula *cogito*-ului nu poate fi decât o „evidenţă nemijlocită" sau o „intuiţie". Acest gen de interpretare se bazează pe faptul că tradiţia filosofică de până la Descartes ignora algoritmarea şi recursivitatea, de unde concluzia că nu se poate concepe acţiunea generatoare a recursivităţii inconştiente asupra algoritmizării conştiente. Aceasta este opinia lui Edgar Marin, expusă în lucrarea *La méthode* (p. 123). Recurgerea la supoziţia intuiţiei devine într-o asemenea situaţie inevitabilă.

Să amintim încă o dată că Descartes ajunge la cunoaşterea *cogito*-ului din afara unui silogism, în urma unei experienţe unice, fundamentale:

> „...că nu e decât o amăgire că am putea scăpa de ele [prejudecăţi, erori – n.n.], de nu vom începe să ne îndoim, odată în viaţa noastră, de toate lucrurile în care vom găsi cea mai vagă bănuială"[13].

Această acţiune presupune o căutare în care se angajează spiritul, dar o investigaţie în care nimic din afara sa nu îi furnizează vreo

13. René Descartes, *Principiile filosofiei...*, p. 79.

certitudine. Prin urmare, pare firesc ca ajungerea la o cunoştinţă adevărată să fie validată doar prin sine, printr-o intuiţie, să se impună nemijlocit, în orice condiţii, să transgreseze orice posibilitate de îndoială. Şi, într-adevăr, Descartes aşa concepe *cogito*-ul, ca rezistând oricărei bănuieli de eroare.

Bourdin, unul dintre cei ale căror obiecţii primesc răspuns din partea lui Descartes, ridică următoarea problemă: oare nu ar putea fi şi *cogito – eu gândesc* – o iluzie, o urmare a acţiunii neobosite şi perfide a „geniului rău", care urmăreşte să mă înşele în mod constant? În răspunsul său, Descartes arată că, dacă „geniul rău" poate să mă facă să cred că mă înşel atunci când de fapt nu mă înşel, el nu poate, după acelaşi tipic, să mă facă să gândesc că aş gândi atunci când nu aş gândi. Altfel spus, pentru a fi foarte riguroşi, ca să avem posibilitatea de a identifica situaţia în care nu am gândi, dar, de fapt, am gândi că gândim, ar trebui să putem distinge în mod distinct stări de următorul fel: „gândesc că gândesc", apoi „gândesc că gândesc că gândesc" şi tot aşa la nesfârşit. Dar *cogito*-ul cartezian exprimă tocmai identitatea dintre „a gândi", „a gândi că gândesc", „a visa că gândesc", „a mă înşela că gândesc" şi aşa mai departe, iar la limită chiar „a gândi că nu gândesc". Toate aceste stări şi situaţii diferite revin la „a gândi", pentru că în toate se revelează *cogito*-ul. Descartes nu respinge aceste variante şi faţete din care poate surveni *cogito*-ul, ci distincţia pe care ideea intuiţiei o inoculează în acest gen de obiecţie: că ar exista „o gândire care gândeşte" şi o „gândire gândită".

Pentru a-şi susţine punctul de vedere, el recurge la un argument mai vechi, ce a apărut în disputa dintre realism şi nominalism. Potrivit lui Duns Scot, intuiţia este criteriul infailibil al adevărului, fundamentul certitudinii, excluzând orice îndoială; căci, de exemplu, dacă nu e sigur că văd un perete alb la o anumită distanţă, e absolut sigur că *văd*. Argumentul *cogito*-ului cartezian se bazează pe acelaşi principiu: faptul că gândesc, chiar dacă

într-un mod fals sau iluzoriu, adevereşte şi validează cogitarea în sine.

Prin urmare, *cogito, ergo sum* pare a fi o intuiţie nemijlocită care nu se poate funda mai mult. O intuiţie ce se impune cu o forţă şi o evidenţă directe, dând măsura şi modelul cunoaşterii adevărate. Gândirea este conştiinţă de sine, iar dacă, în acţiunea ei, îndoiala se separă de obiectul său, fiind un principiu negativ, *cogito*-ul nu poate să se separe de sine, el îndeplinind un rol pozitiv.

Toate acestea ar putea fi aşa, dacă Descartes însuşi n-ar exprima îndoieli în această privinţă: „...nu e destul să existe [ceva – n.n.] în aşa fel încât să ne facă să o intuim; căci numai atât nu ne indică nimic care să trezească o cunoaştere anume în mintea noastră..."[14].

Căci, aşa cum ni s-a prezentat până acum, *cogito*-ul rămâne un proces viu, care exprimă un dat. El nu este încă o dovadă ontologică. Pentru a face dovada capacităţii sale ontologice, el trebuie să asigure trecerea de la esenţă, unde spiritul a ajuns prin îndoială, înapoi la existenţă. Dacă rămâne o simplă intuiţie, *cogito*-ul nu este încă un principiu metafizic, el nu furnizează *ratio essendi*, ci doar *ratio cognoscendi*. Desigur, în formula sa un prim adevăr este implicat, acela că „sunt un subiect gânditor", deoarece pe presupoziţia identităţii dintre „eu" şi „fiinţa mea" intuiesc *cogito*-ul, dar numai atât nu este de ajuns. Ajungând astfel la *cogito* nu facem decât să ocupăm un punct de plecare.

Pentru a ieşi de pe această cale aparent înfundată, o soluţie ne este sugerată de către Karl Jaspers (1883-1969), care, în *La pensée de Descartes et la philosophie* (p. 45), arată că Descartes a folosit acel *ergo* din enunţul său – cuvântul care a declanşat disputa pro sau contra silogismului ce s-ar găsi ascuns aici – doar în analogie cu forma silogistică, pentru a sublinia că enunţul *cogito, ergo sum* nu indică o certitudine nemijlocită a percepţiei de sine, ci o

14. *Op. cit.*, p. 103.

certitudine obţinută printr-un proces de reflecţie îndreptat spre mine însumi. Formula „*cogito, sum*" nu ar fi fost decât o înşiruire accidentală de cuvinte; iar „*cogitans sum*" ar fi dat temei observaţiei lui Hobbes. Descartes a recurs la o formulă care prezintă forma deducţiei, dar care păstrează şi sugestia intuitivă, e de părere K. Jaspers.

Având în vedere toate acestea, dar mai ales reţinerile lui Descartes, cred că se poate renunţa şi la ideea că enunţul *cogito*-ului este urmarea unei intuiţii.

O posibilă interpretare

Mai mult decât acceptarea unei soluţii de mijloc, o analiză logic-formală a enunţului *cogito, ergo sum* poate fi mai profitabilă şi, poate, mai lămuritoare. De aceea propun să considerăm termenii enunţului astfel:

cogito = p
sum = q
ergo = operatorul care pune în relaţie propoziţiile *p* şi *q*

Conform lui Carrol Lewis (1832-1898) - *Symbolic Logic* (1896) -, numărul maxim de implicaţii pe care le putem deosebi într-un sistem cu două valori de adevăr este dat de relaţia:

$$(n - 1)^{n-1} * n^{n^2-n} = \textit{numărul de implicaţii diferite}$$

În cazul nostru, având două predicate, deci două propoziţii, adică $n = 2$, urmează că implicaţiile posibile sunt în număr de 4:

$$(2 - 1)^{2-1} * 2^{2^2-2} = 4 \textit{ implicaţii diferite}$$

Cele patru implicaţii se redau prin expresii logice diferite a căror valoare de adevăr este echivalentă cu valoarea de adevăr a implicaţiei dintre *p* şi *q* atunci când *p* şi *q* iau valoarea „adevărat".

Vom considera cele patru implicaţii diferite ca fiind cele patru interpretări date enunţului cartezian în discuţie evidenţiate până în acest punct, în care operatorul *ergo* capătă valori diferite:

$p \rightarrow q$ = „dacă gândesc, atunci exist"
$p \& q$ = „a gândi şi a exista sunt fapte ce se petrec simultan"
$p \leftrightarrow q$ = „a gândi şi a exista este acelaşi fapt"
$p \& q \vee \sim p \& q$ = „gândesc şi exist sau nu gândesc şi exist"

Tabelul următor prezintă calculul valorilor de adevăr al acestor propoziţii:

p	q	p→q	p&q	p↔q	p&q∨~p&q
1	1	1	1	1	1
1	0	0	0	0	0
0	1	1	0	0	1
0	0	1	0	1	0

Pentru ca enunţul să reprezinte una sau mai multe dintre cele 4 implicaţii posibile, e necesar ca pentru toate cazurile expresiei propoziţionale respective să putem formula un enunţ conform cu intenţiile autorului. Prima formulă, a implicaţiei $p \rightarrow q$, e cea care a generat, după cum am văzut, cele mai multe obiecţii. În acest caz, termenul *ergo* a fost considerat ca semn al implicaţiei formale, ceea ce a condus la interpretarea: „dacă gândesc, atunci exist", iar enunţul a fost asimilat unui silogism. Enunţul ar fi fost o implicaţie dacă ultimul caz, în care p şi q au valoarea 0 („fals"), nu ar contraveni cu totul intenţiei iniţiale („nu gândesc, deci nu exist" nu e un enunţ care poate fi acceptat ca fiind conform demersului autorului). Următoarele două expresii, respectiv cea a conjuncţiei $p \& q$ şi a echivalenţei $p \leftrightarrow q$, presupun, atât una cât şi cealaltă, un raport de simultaneitate între judecăţi şi nu unul de deductibilitate. În cazul interpretării enunţului „a gândi şi a exista sunt fapte ce se petrec simultan" ca o conjuncţie, interpretarea ar fi admisibilă dacă ar putea fi admis şi cazul în care p e adevărat

şi *q* e fals: „a gândi şi a nu exista sunt fapte ce se petrec simultan", variantă care nici ea nu poate fi admisă de către sistemul cartezian. Iar în cazul echivalenţei enunţul „a gândi şi a exista este acelaşi fapt" nu poate fi acceptat pentru situaţia în care *p* şi *q* sunt false: „a nu gândi şi a nu exista sunt acelaşi fapt" nu poate fi admis drept un enunţ adevărat. Ultima formulă, $p\&q \vee \sim p\&q$, este cea care pare a surprinde cel mai bine intenţia carteziană în toate cazurile sale. Interpretarea formulei ar fi următoarea: „gândesc şi exist sau nu gândesc şi exist". Dacă privim întreaga coloană de valori a expresiei $p\&q \vee \sim p\&q$, observăm că ea exprimă valorile de adevăr ale propoziţiei *q*, expresia fiind de fapt echivalentul post-pendenţei, adică reafirmarea propoziţiei *sum*, reafirmând de fapt existenţa.

O astfel de interpretare, mai largă şi mai nuanţată, a enunţului cartezian, în care este urmărită menţinerea în orizontul existenţei, este cea care se apropie cel mai mult de intenţiile filosofului, care ne avertizează, de altfel, că certitudinea cu privire la propria existenţă poate urma căi ce se raportează şi la alte acţiuni decât cele ale intelectului, dar că numai în cazul acesta din urmă, când ne stabilim punctul de priză în gândirea însăşi, concluzia pe care o obţinem devine infailibilă:

> „Prin cuvântul *a gândi* înţeleg tot ceea ce se petrece în noi în aşa fel încât intuim aceasta nemijlocit prin noi înşine; iată de ce nu numai a înţelege, a vrea, a imagina, ci şi a simţi este acelaşi lucru aici cu a gândi. Căci, dacă spun că văd sau că merg şi dacă inferez de aici că sunt, în cazul în care înţeleg să vorbesc despre acţiunea ce se face cu ochii sau cu picioarele mele, această concluzie nu este atât de infailibilă încât să n-am vreun temei să mă îndoiesc de ea"[15].

Mai mult, chiar în cazul în care am fi înşelaţi asupra faptului că am gândi, din chiar acest fapt putem să deducem, cu încă tot atâta certitudine, valabilitatea enunţului *cogito, ergo sum*:

15. *Op. cit.*, p. 82.

„Însă, există un anumit spirit înşelător, deosebit de puternic, deosebit de iscusit, care mă amăgeşte dinadins întotdeauna. Fără îndoială, atunci, că şi eu exist, de vreme ce mă înşeală; şi, înşele oricât e în stare, el nu va face totuşi niciodată ca eu să nu fiu nimic, atât timp cât voi socoti că sunt ceva"[16].

Am putea să reformulăm, în lumina acestor cuvinte, enunţul cartezian şi să spunem: „ori gândesc, ori nu gândesc, exist". Iar dacă formalizăm aceste enunţ, el va arăta astfel:

$$p \vee \sim p \rightarrow q = \text{„ori gândesc, ori nu gândesc, exist"}$$

Deşi pare că am dedus o a cincea implicaţie, nu e câtuşi de puţin adevărat, pentru că acest enunţ nu revine decât la a reafirma încă o dată propoziţia q. Vom spune aşadar că:

$$p \vee \sim p \rightarrow q \leftrightarrow p \& q \vee \sim p \& q \leftrightarrow q$$

Fapt ce se poate verifica în următorul tabel al valorilor de adevăr:

p	~p	q	p∨~p→ q	p&q∨~p&q
1	0	1	1	1
1	0	0	0	0
0	1	1	1	1
0	1	0	0	0

Aşadar, rolul *cogito*-ului este în primul rând afirmarea veracităţii existenţei, oricare ar fi enunţurile despre aceasta, şi nu deducerea existenţei din gândire sau exprimarea identităţii dintre gândire şi existenţă, ori exprimarea simultaneităţii actelor gândirii şi existenţei. Ele apar, este adevărat, dar într-un plan secund al intenţiilor metafizice ale autorului, căci Descartes însuşi presupune aceste fapte cunoscute anterior judecăţii la care se ajunge în urma procesului dubitativ:

16. René Descartes, *Două tratate filosofice...*, p. 254.

„...şi când am spus că această propoziţie: *gândesc, deci sunt*, este prima şi cea mai sigură ce se prezintă celui ce îşi conduce gândurile sale în ordine, nu am negat că n-ar trebui să se ştie mai întâi ce este aceea gândire, certitudine, existenţă, că pentru a gândi trebuie să fii, precum şi alte lucruri asemănătoare..."[17].

În fapt, Descartes nu face aici decât să respecte un principiu consacrat al filosofiei scolastice, anume: *operarri sequitur esse* – „acţiunea urmează existenţei". De aceea, prima demonstraţie pe care caută să o realizeze este aceea a lui *sum*, pentru că, aşa cum am arătat mai sus, Descartes considera şi cogitarea una dintre formele acţiunii. Faptul că este o acţiune privilegiată, care respectă cele trei condiţii enunţate mai sus, îi conferă calitatea de temei al alegerii sale. De aceea, enunţul *cogito, ergo sum* nu poate fi redus atât de simplist la vreuna din implicaţiile pe care le presupune, aşa cum s-a arătat, deoarece nu pentru toate cazurile se pot admite propoziţiile pe care le generează sau valoarea lor de adevăr, potrivit cu punctul de vedere cartezian. Inconsistenţa acestor situaţii decurge şi din aceea că, de la început, îndoiala considerase realitatea presupusă ca existentă, afirmată. Dat fiind acest cadru iniţial, îndoiala asupra cunoaşterii realităţii devine oricând posibilă, indiferent de „gradul de realitate" acordat existenţei. Căci faptul de a fi al realităţii, oricum ar fi ea, poate fi stabilit urmând acelaşi raţionament pe care-l face Descartes în cazul *cogito*-ului şi care este tot atât de îndreptăţit: „mă îndoiesc de realitatea lucrurilor, deci ele sunt reale" sau cel puţin „nu se poate ca ele să nu fie ceva, căci de ceea ce nu e în nici un fel nu mă pot să mă îndoiesc".

Prin urmare, *enunţul asupra realităţii existenţei* se poate susţine indiferent de sensul în care se consideră *enunţul asupra realităţii gândirii*, iar această considerare este adevărată atât timp cât faptul de a exista este adevărat, deci real. Cunoaşterea faptului de a

17. René Descartes, *Principiile filosofiei...*, p. 83.

exista, care este şi intuire de sine, premerge enunţului despre acest fapt. Dar această cunoaştere intuitivă nu este întemeiată şi nici nu este certă pornind numai din sine. După ce prin gândire se stabileşte cunoaşterea acestui fapt, el devine o idee. Ca oricărei idei, şi *cogito*-ului i se poate prezenta acum temeiul, care nu este altul decât cel al cogitării însăşi. Aşadar, e zadarnic să ne mai întrebăm dacă enunţul cartezian exprimă un silogism, şi ce fel de silogism, sau exprimă o intuiţie, şi intuiţie a ce. El nu este decât o afirmare hotărâtă, pe orice cale, a ancorării experienţei cogitative în realitatea existenţei.

Acel *sum* implicat de *cogito* nu are semnificaţia unui „sunt" necondiţionat, ci doar semnificaţia unui „sunt într-un anume fel", adică „gândind". Existenţa faptului de conştiinţă însuşi – „gândesc", cu variantele sale: „nu gândesc", „gândesc că gândesc", „gândesc că nu gândesc" etc. – nu poate fi nici subiect al contestării, nici subiect al erorii. Posibilitatea de a ne înşela începe o dată cu judecata, iar aceasta intervine atunci când încercăm să exprimăm corespondenţa dintre ideile noastre şi obiecte, când trecem de la referinţă la referent. Dacă o gândire pură ar fi posibilă, eroarea nu şi-ar avea locul în cuprinsul ei, decât cel mult invaliditatea.

Din cele ce am arătat până aici, se poate vedea prea bine, sperăm, că *sum* nu ajunge totuşi să fie ceea ce a reprezentat pentru Heidegger „mica particulă «este»". Deşi am pledat pentru faptul că existenţa din *sum* este obiectivul avut mereu în vedere de către Descartes, nu vom susţine mai departe că *sum* ar fi şi principiul filosofiei sale. Chiar dacă, aşa cum am arătat, la concluzia aceasta filosoful afirmă că putem ajunge indiferent din ce domeniu al realităţii am porni. În alte condiţii, am putea susţine că existenţa este principiul pe care se construieşte metafizica lui Descartes, dar Descartes nici măcar nu sesizează faptul că fiinţarea se impune ca o concluzie ineluctabilă a demersului său. Şi nu o face pentru că nu este interesat de asta. Cum am

mai spus, acel *sum* nu are, aici, nici o legătură cu ceea ce este ființa implicată de „este", așa cum a văzut-o Heidegger. *Sum* desemnează doar faptul de neeludat al unei existențe. Dar al unei existențe neproblematice. Așa că nu poate fi considerat ca principiu al metafizicii, deoarece, vom vedea mai departe, substanțele carteziene – *res cogitans* și *res extensa* – nu își pot găsi temeiul decât într-o existență neproblematică.

II.2. *Cogito*-ul ca principiu metafizic

Cogito-ul a ridicat atât de multe probleme nu doar din dorința de a se stabili dacă este concluzia unui silogism sau expresia unei intuiții, ci și pentru că, prin aducerea sa în filosofia carteziană, el a funcționat ca un nou principiu metafizic, diminuând, într-o oarecare măsură, hegemonia absolută de până atunci a principiului divinității.

Constituindu-se ca adevăr revelat de îndoiala însăși, *cogito*-ul cartezian își dezvăluie natura de principiu metafizic prin faptul că el este cel care permite spiritului, pentru prima dată, să opereze distincții, la început foarte generale, dar mai apoi tot mai determinate, în câmpul cunoașterii. Prima distincție care devine evidentă datorită acestui principiu este aceea a diferenței dintre *res cogitans* și *res extensa*. Continuând parcurgerea inversă a drumului făcut de îndoială, spiritul descoperă în sine un șir de idei clare și distincte, un șir de cunoștințe sigure despre lume. Mai bine spus, în această mișcare spiritul conferă caracter de pozitivitate acelor cunoștințe despre care spunem că sunt neîndoielnice și constant adevărate. Unele dintre acestea au fost detașate anterior, în procesul îndoielii, ca fiind cunoștințe de care nu ne putem îndoi, dar prin aceasta nu erau încă și cunoștințe certe. Acest statut urmează a le fi conferit de către *cogito*.

Res cogitans / res extensa

După ce a ajuns în posesia celei mai sigure şi adevărate cunoştinţe, după ce şi-a demonstrat propria existenţă, spiritul trece la căutarea referentului acestei idei, care trebuie să fie distinct de altele şi caracterizat din plin de ceea ce s-a dovedit a fi nota sa esenţială – gândirea – şi să se delimiteze totodată de acel domeniu în care acţiunea îndoielii era neîngrădită şi eficace. Pentru a realiza acest fapt, un nou proces trebuie început:

> „Ca urmare, voi cugeta acum din nou ce anume am socotit altă dată că sunt, înainte de a fi căzut asupra gândurilor de faţă; de unde voi înlătura, apoi, ceea ce prin argumentele înfăţişate poate fi clătinat oricât de puţin, ca astfel să rămână până la urmă doar ceea ce e sigur şi neştirbit"[18].

În continuarea acestui text din *Meditaţii*, Descartes prezintă, cu multă grijă şi cu temere parcă, întreaga argumentare care îl va conduce la concluzia că sufletul este esenţa omului, iar această esenţă, fiind atât de deosebită de restul lucrurilor pe care îi e dat să le cunoască, nu se poate să fie de aceeaşi natură cu ele, ci neapărat natura lui trebuie să fie esenţial deosebită de a lor:

> „Prin urmare, ce am socotit până acum că sunt? De bună seamă om. Dar ce este omul? Voi zice oare animal raţional? Nu, fiindcă după aceea ar trebui cercetat ce anume este animal şi ce raţional [...]. Îmi voi închipui: nu sunt acea alcătuire ce e numită corp omenesc; nu sunt nici un aer fin răspândit în aceste membre, nici vânt, nici foc, nici abur, nici emanaţie, nimic din ce-mi închipuiesc, de vreme ce am presupus că acestea nu există; [...] nu sunt în stare să judec decât cu privire la cele ce-mi sunt cunoscute. Am cunoscut faptul că exist; cercetez ce anume sunt eu, cel pe care l-am cunoscut ca atare. [...] Dar ce sunt eu aşadar? Un lucru care gândeşte"[19].

18. René Descartes, *Două tratate filosofice...*, p. 253.
19. *Op. cit.*, pp. 253-254.

După cum se observă, Descartes respinge toate genurile de definiţii ce i-au fost date omului de către cei care au gândit până la el această problemă, ca făcând parte dintre acele cunoştinţe despre care deja spiritul său se îndoise că în ele ar putea găsi urme de adevăr. Bazându-se pe singurul adevăr neîndoios rezultat în urma principiului îndoielii, el poate afirma ce este acel *ceva* ce gândeşte. Numai cu aceste cuvinte însă, nici Descartes nu a răzbit prea departe în privinţa distincţiei pe care o presupusese între două naturi diferite. Trecând în revistă toate cunoştinţele sale, de această dată din perspectiva *cogito*-ului, concluzia la care ajunge se rezumă la aceea că respinse, ca fapte dovedite nesigure de către îndoială, lucrurile, fenomenele, o seamă de alte cunoştinţe pot fi admise ca fapte ale gândirii, în formele în care aceasta se produc: „a gândi, a imagina, a simţi, a se înşela", deci pot fi admise ca idei. În acest moment, întreaga experienţă, externă şi internă, ar deveni fapt al cogitării, ba chiar produs al ei. Or, Descartes nu poate accepta o atare concluzie, pentru că în sensul filosofiei sale şi cunoaşterea lumii date rămâne o posibilitate reală.

Conştient de faptul că dovedirea nu este completă decât atunci când va face cunoscută şi esenţa naturii lucrurilor, ca fiind cu totul distinctă de cea a sufletului, filosoful trece la cercetarea ei:

> „Să începem prin a considera lucrurile cele mai de rând şi pe care suntem convinşi că le înţelegem cu cea mai mare claritate, şi anume: corpurile pe care le atingem şi pe care le vedem. Nu pretind să vorbesc despre corpuri în general, căci aceste noţiuni generale sunt de obicei prea confuze, ci despre unul particular. Să luăm ca exemplu această bucată de ceară, care tocmai a fost scoasă din stup..."[20].

Lucru determinat, bucata de ceară are o seamă de proprietăţi „care pot ajuta la cunoaşterea cu claritate a unui corp". Dar apropiind bucata de ceară de căldura unui foc, una după alta

20. *Op. cit.*, p. 256.

proprietăţile bine determinate şi atât de concrete de mai adineaori încep să dispară. O vreme încă se mai poate numi acel corp „ceară". Ceea ce rămâne la sfârşit, când ceara este apropiată îndeajuns de foc, astfel încât sub efectul căldurii să se topească şi să-şi piardă proprietăţile iniţiale, nu e nimic mai mult „decât ceva întins, flexibil şi schimbător".

Să ne amintim că, atunci când îşi începuse *Meditaţiile*, filosoful plecase tot de la analiza felului în care i se prezenta drept cunoştinţă nemijlocită una ce se referea la un obiect: „că am în mâini manuscrisul acesta" spunea. Aici el se întoarce şi mai ia o dată obiectele lumii în cercetare. Dar, de această dată, el se află în posesia unei cunoştinţe sigure: *cogito*. Iar întreaga expunere a transformării calităţilor bucăţii de ceară nu este altceva decât o replică, pe versantul exterior al realităţii, dată procesului de dovedire a netemeiniciei şi îndoielniciei de care sunt marcate cunoştinţele noastre, nesupuse încă dubitaţiei. Aşa cum, în cazul cercetării ideilor şi faptelor de conştiinţă, acestea se schimbau şi se transformau, înaintând şi urcând către o cunoştinţă tot mai sigură şi tot mai abstractă, conduse de principiul îndoielii, tot astfel, condus de principiul *cogito*-ului, spiritul nostru ajunge să găsească în obiecte, în lumea sensibilă, ceva ce este inerent acesteia, care rezistă schimbărilor şi prefacerilor la care obiectele sunt supuse, substratul permanent şi neschimbător – un nou χυποκηιμηνον – al lumii reale, fundalul pe care se produc aceste schimbări, ceva ce se constituie în esenţa naturii sale: întinderea.

Consecvent cu sine, filosoful supune această nouă cunoştinţă principiului anterior, îndoiala:

> „Ce însemnă a fi întins? Nu cumva, de asemenea, întinderea ei [a cerii – n.n.] e necunoscută [...]? Îmi rămâne, aşadar, să admit că nici măcar nu pot închipui ce este această bucată de ceară şi că nu percep lucrul decât prin spirit"[21].

21. *Op. cit.*, p. 257.

Riscul pe care-l sesizează Descartes în acest moment este evident: s-ar părea că realitatea externă, caracterizată prin întindere, nu e decât un alt fapt de gândire, o altă idee. Ceea ce ar nărui, bineînţeles, orice construcţie care crede în realitatea externă a lumii. Metafizica însăşi nu ar mai fi posibilă, pentru că orice gând despre realitatea ultimă a lumii ar reveni la a fi un fapt de conştiinţă. Reamintesc, Descartes nu a negat nici o clipă realitatea lumii, ca lume externă, ci a căutat temeiul acesteia şi al cunoaşterii adevărate a ei.

În dubla traversare a câmpului cunoaşterilor noastre, spiritul se convinge că ele ni se pot prezenta ambivalent: atât imperfecte şi confuze, cât şi clare şi distincte. Jocul de aparenţe – între îndoială şi certitudine – ce se petrece în faţa spiritului nostru solicită multă atenţie în ceea ce priveşte folosirea cuvintelor şi judecăţilor noastre, deoarece se pare că deducerea adevărului pe una din căi neagă deducerea aceluiaşi adevăr urmând calea cealaltă:

„Totuşi mă mir cât de supus e cugetul meu la greşeli. Căci deşi cercetez acestea în mine, liniştit şi fără glas, mă încurc totuşi în vorbe şi aproape sunt înşelat de felul obişnuit de a vorbi, căci spunem că vedem aceeaşi ceară dacă cineva ne-o arată, şi nu că judecăm că e aceeaşi, pornind de la faptul că are aceeaşi culoare şi aceeaşi formă; iar de aici aproape aş fi gata să trag concluzia că ceara este cunoscută prin intermediul percepţiei vizuale a ochilor, şi nu prin inspecţia făcută de spirit. Căci tot la fel cum spun că văd ceara, nu voi ezita să spun, dacă din întâmplare privesc afară pe fereastră, că văd oameni, cu toate că ceea ce văd sunt pălării şi straie, care pot foarte bine să acopere doar nişte spectre sau oameni simulaţi, care se mişcă sub impulsurile unor resorturi? Dar hotărăsc că am de-a face cu oameni adevăraţi, şi astfel – numai prin puterea de a judeca ce se află în spiritul meu – înţeleg ceea ce cred că şi văd cu ochii mei"[22].

22. *Op. cit.*, pp. 257-258.

Ca să-şi sustragă demersul riscului de care aminteam mai sus, Descartes recurge la o spectaculoasă deducţie ce readuce lucrurile într-un punct deja cunoscut: afirmarea *cogito*-ului:

> „Căci, dacă socotesc bucata de ceară ca existând prin faptul că o văd, negreşit reiese cu mult mai evident că şi eu însumi exist, prin chiar faptul că o văd. [...] Dintr-o pricină asemănătoare, dacă socotesc că bucata de ceară există din faptul că o pipăi, reiese din nou, la fel, că eu într-adevăr exist"[23].

Astfel, dovedirea caracterului de principiu metafizic al *cogito*-ului este atinsă pe deplin: el s-a afirmat pe sine ca urmare a principiului îndoielii, aşadar în mod negativ, dar se afirmă şi în mod pozitiv, urmare a propriei acţiunii ca principiu. Mai mult, statutul de principiu metafizic şi-l câştigă şi prin aceea că, de această dată, după descrierea şi analiza consecinţelor ce urmează experienţei cu bucata de ceară, concluzia existenţei devine consecinţă nu a unei acţiuni reflexive a gândirii, ci a existenţei percepute a lumii exterioare, tocmai acea existenţă care la începutul *Meditaţiilor metafizice* a fost respinsă ca îndoielnică şi care a fost presupusă ca fiind falsă. Dar, cum suntem prea încredinţaţi de existenţa şi de adevărul *cogito*-ului, nu ne mai putem îndoi nici de existenţa lumii exterioare, căci ar însemna să presupunem mai puţin adevăr în premise decât în concluzii, ceea ce e departe de a fi astfel, căci de-ar fi aşa a doua modalitate de demonstrare a existenţei ar trebui să fie falsă, fapt dovedit mai adineaori ca neadevărat.

Cogito-ul relevă, o dată în plus aşadar, dubla legătură ce există între domeniile empiric-logic şi fizic-metafizic, legătură ce pune spiritul în posesia unui prim adevăr nu numai de natură logică, ci şi reală. În consecinţă, orice evidenţă clară şi distinctă devine analoagă evidenţei conştiinţei.

---

23. *Op. cit.*, p. 258.

Cu această concluzie se încheie „Meditaţia a doua". Dar dacă e să luăm seama cum se cuvine, trebuie să recunoaştem că deocamdată nu putem spune cu precizie ce este *res extensa*. E adevărat că a fost augmentată demonstraţia *cogito*-ului, dar Descartes nu spune încă în ce constă esenţa naturii întinse. El amintise în treacăt acest concept şi în *Discursul despre metodă*, fără să dezvolte subiectul în nici un fel; iar în „Meditaţia a doua", singura în care face referire la *res extensa*, ductul discursului său se centrează mai mult pe această nouă probă a *cogito*-ului. Faptul nu trebuie să ne descumpănească. În filosofia carteziană problemele se lămuresc pe măsură ce autorul însuşi şi le lămureşte. El nu dă rezolvări complete într-o singură scriere, uneori se mulţumeşte doar să amintească problema şi o abandonează pentru a o relua apoi într-o scriere ulterioară. Astfel s-a întâmplat şi cu *cogito*, care în *Discursul despre metodă* nu se bucură de un tratament mai întins decât simplul său enunţ. În ceea ce priveşte „întinderea", ea este prezentată pe larg în *Principiile filosofiei*.

Pentru a stabili ce este de fapt această a doua substanţă, Descartes recurge la formula scolastică potrivit căreia fiecărei substanţe trebuie să-i corespundă un atribut principal, care să o diferenţieze de celelalte:

> „Cu toate că orice atribut ar fi suficient pentru a face cunoscută substanţa, cu toate acestea, există în fiecare unul care constituie natura şi esenţa sa, de care depind toate celelalte. Şi anume, întinderea în lungime, lăţime şi adâncime constituie natura substanţei corporale, iar gândirea constituie natura substanţei care gândeşte"[24].

El consideră că aceste atribute principale sunt într-atât de caracteristice substanţelor, încât se constituie în însăşi natura lor:

> „La fel, putem considera gândirea şi întinderea drept lucrurile principale care constituie natura substanţei inteligente şi [a celei]

24. René Descartes, *Principiile filosofiei*..., pp. 103-104.

corporale ; şi atunci nu trebuie să le concepem altfel decât ca însăşi substanţa care gândeşte şi cea care este întinsă, adică sufletul şi corpul..."[25].

După cum se vede, cea de-a doua natură – *res extensa* – nu se bucură de un tratament la fel de subtil din partea filosofului, poate tocmai pentru că miza acesteia nu e la fel de importantă. Prima parte a *Principiilor filosofiei – Principiile cunoaşterii omeneşti* – nu ne lămureşte mai mult asupra acestei substanţe. O determinare completă a ei se va găsi, însă, în partea a doua a *Principiilor filosofiei – Principiile lucrurilor materiale*. Voi prezenta în două citate determinările cele mai generale ce aparţin „substanţei întinse" :

„Deşi suntem îndeajuns de încredinţaţi că există într-adevăr corpuri în lume, totuşi, cum ne îndoisem de acest fapt mai adineaori, [...] trebuie să cercetăm ce raţiuni ne fac să avem acum o cunoaştere sigură [despre ele]. În primul rând, realizăm în noi înşine că tot ceea ce simţim provine din altceva decât din gândirea noastră, deoarece nu ne e în putere să ne provocăm mai degrabă o senzaţie decât o alta, şi că ceea [ce simţim] depinde de asta, după cum ne afectează simţurile. [...] dar din cauză că noi simţim sau mai degrabă că simţurile noastre ne îndeamnă adesea să sesizăm clar şi distinct o materie întinsă în lungime, lărgime şi adâncime, ale cărei particule au figuri şi mişcări diverse, din care se nasc simţirile ce le avem despre culori, mirosuri, durere etc., [...] deoarece concepem această materie ca diferită de Dumnezeu şi de gândirea noastră, ne pare că ideea pe care o avem despre ea se formează în noi provocată de corpurile din afară, cărora le e în întregime asemănătoare. Or, pentru că Dumnezeu nu ne înşeală, deoarece aceasta repugnă naturii sale, [...] trebuie să tragem concluzia că există o anumită substanţă întinsă în lungime, lărgime şi profunzime, care există în prezent în lume cu toate proprietăţile ce le cunoaştem ca aparţinându-i. Şi această substanţă întinsă e cea pe care o numim de fapt corp sau substanţă a lucrurilor materiale"[26].

25. *Op. cit.*, pp. 110-111.
26. *Op. cit.*, pp. 121-122.

Substanţa lucrurilor materiale – *res extensa* – este asociată extensiei, această calitate constituindu-se în atributul ei definitoriu, aşa cum cogitarea e atributul principal al substanţei gânditoare. Alte calităţi, cum ar fi duritatea, căldura, greutatea, nu sunt definitorii pentru substanţa întinsă:

> „...vom şti că natura materiei, sau a corpului luat în general, nu constă în faptul că el este ceva dur, greu, colorat sau care ne afectează simţurile în vreun alt fel, ci doar în aceea că este o substanţă întinsă în lungime, lăţime şi profunzime. [...] Căci dacă examinăm un corp oarecare, putem gândi că acesta nu are în sine nici una din aceste calităţi, şi cu toate acestea cunoaştem clar şi distinct că are tot ceea ce îl face să fie corp, dacă are întindere în lungime, lărgime şi profunzime; de unde urmează că, pentru a fi, nu are nicidecum nevoie de ele şi că natura sa constă numai în faptul că este o substanţă, care are extensie"[27].

După o asemenea afirmaţie, ne dăm seamă că de aici încolo, continuând cercetarea, părăsim domeniul principiilor metafizice şi intrăm în cel al existenţei propriu-zise, al principiilor fizicii. Stabilind această distincţie de fond între cele două naturi, Descartes stabileşte şi o distincţie între două lumi: una internă subiectului, inteligibilă şi comprehensivă prin acţiunea *cogito*-ului, şi o alta, externă subiectului, perceptibilă prin simţuri, dar inteligibilă datorită tot acţiunii *cogito*-ului, lumea lucrurilor fizice. Abia acum, îndelungata strădanie de definire a celor două substanţe distincte, *res cogitans* şi *res extensa*, a fost dusă la bun sfârşit. Abia acum, se poate spune cu toată siguranţa că prin *cogito*-ul cartezian trebuie să înţelegem mai mult decât concluzia unui silogism, o deducţie care se obţine urmărind relaţiile dintre termeni sau o expresie numai bună de epatat. El este cu mult mai mult decât toate acestea la un loc. Este un al doilea principiu, al raţionalităţii, care participă la construcţia metafizicii carteziene, dar care operează simultan şi în orizontul existenţei, producând distincţia dintre *res cogitans* şi *res extensa*.

27. *Op. cit.*, p. 123.

III

Dumnezeu

Chiar dacă demersul întreprins în capitolul precedent pare că ne-a adus în faţa unui punct câştigat – acela al afirmării *cogito*-ului prin scoaterea sa în afara cunoştinţelor ce pot fi supuse îndoielii, deoarece reprezintă un principiu metafizic –, folosind tocmai metoda cartezianã, putem să ne mai întrebăm încă o dată : această certitudine ne este permisă în orice condiţii, recursul la această certitudine este etern? Dacă e să urmăm cuvintele filosofului, s-ar părea că răspunsul este unul restrictiv : certitudinea conferită de *cogito* este validă atât timp cât se produce cogitarea :

> „Eu sunt, exist ; e lucru sigur. Cât timp însă? Atât timp cât cuget ; căci s-ar putea întâmpla tocmai ca, dacă m-aş opri de la acţiunea de a cugeta, să încetez pe dată şi în întregime să mai exist"[1].

Din această supoziţie tulburătoare se nasc o nouă problemă şi o nouă provocare pentru filosofia cartezianã : e într-adevăr nevoie ca de fiecare dată când spiritul se transpune în starea de cunoaştere să întreprindă o nouă punere la îndoială a cunoştinţelor sale, să reiniţieze întregul algoritm al ajungerii la cunoaşterea adevărurilor sigure, certe, sau există o altă posibilitate de „stabilizare", pe termen lung, a cunoaşterii? Devine astfel evident faptul că, în

1. René Descartes, *Două tratate filosofice - Reguli de îndrumare a minţii & Meditaţii despre filosofia primă*, traducere de Constantin Noica, Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 254.

ciuda certitudinilor dobândite până acum, se impune necesitatea unei certitudini fundamentale, necondiţionat întemeietoare a întregii cunoaşteri omeneşti. Pentru a realiza aceasta, sufletul nostru trebuie să se avânte mai departe, să ajungă la cele mai înalte cunoaşteri ce îi sunt accesibile. Pentru Descartes, ajungerea la cunoaşterea adevărului absolut, etern adevărat, revine la a intra în posesia principiului care va întemeia orice cunoaştere, în orice condiţii. Acest adevăr este Dumnezeu.

III.1. Dumnezeu în filosofia medievală

Dacă soluţia la care recurge Descartes nu este surprinzătoare, cel puţin la prima vedere, faptul se datorează drumului pe care l-a parcurs filosofia spre ea însăşi. O dată cu adoptarea pe arii tot mai largi a creştinismului, cu pătrunderea acestuia şi preocupările sau reflexele de cultură, Dumnezeu şi-a găsit tot mai mult locul şi în filosofie, cumulând semnificaţii dintre cele mai diferite, începând chiar cu conceptele de provenienţă platonică „Unu", „Bine absolut", „Adevăr absolut"; iar ceva mai târziu, asimilându-le şi pe cele aristotelice, „Prim Motor", „Substanţă", „Intelect" şi mai ales „Fiinţă".

Întreaga gândire şi filosofia Evului Mediu au recunoscut în Dumnezeu fiinţa perfectă, care nu conţine nimic de natură să-i contrazică perfecţiunea. El reprezintă actul pur de a fi, fără posibilitatea nici unei alterităţi de sine. Dumnezeu nu este situat în planul esenţei, ci în planul existenţei absolute, existenţă care în ceea ce-l priveşte este însăşi esenţa sa. Meditaţia asupra conceptului lui Dumnezeu s-a găsit întotdeauna cuprinsă în deschiderea a două perspective: una a filosofiei şi cealaltă a teologiei, care au făcut ca teoriile şi concepţiile referitoare la Dumnezeu să capete un aspect deosebit, iar discursul centrat pe acest subiect să se dovedească întotdeauna unul eterogen. Fiecare dintre aceste discipline

a căutat să ajusteze conceptul potrivit cu metodele şi tipul ei de discurs. Cum acestea nu s-au dovedit întotdeauna călăuzite de aceleaşi idei, în mod necesar, conceptele pe care le dezvoltau nu s-au suprapus identic. În plus, această incongruenţă a fost mereu perturbată de manifestări secundare specifice, repudiate atât de teologie, cât şi de filosofie: misticismul, ereziile, ocultismul.

Pentru a înţelege de ce Dumnezeu este un principiu al construcţiei metafizice carteziene, o trecere în revistă a opiniilor exprimate asupra acestui concept de către gânditorii de dinaintea lui Descartes găsesc că va constitui o probă elocventă în favoarea ideii pe care caut să o argumentez aici. Se va vedea astfel, o dată în plus, că Descartes este departe de a o fi rupt cu filosofia Evului Mediu, şi că, chiar dacă nu tocmai aşa cum spunea Nae Ionescu, Descartes era îndatorat din plin filosofiei premergătoare lui: „...Descartes stă până în glezne, până în genunchi aproape, încă în scolastică, în Evul Mediu"[2].

Ceea ce se va vădi din excursul pe care-l vom urma va fi faptul că Descartes nici măcar nu respinge filosofia de până la el într-atât pe cât pare a crede el însuşi, ci, construindu-şi metafizica, reia o seamă de idei din producţia istorică a acesteia.

Jean Scot Eurigena

Jean Scot Eurigena (810-877) considera că adevărata filosofie e adevărata religie, iar adevărata religie e adevărata filosofie. Această identitate circulară fundamentală fiind stabilită, raportul dintre raţiune şi credinţă devenea uşor de definit. În fapt, el se reducea la a susţine că raţiunea este cea care dă sens credinţei şi interpretează spusele lui Dumnezeu. Cât priveşte esenţa lui Dumnezeu, ea este de necunoscut, pentru că, de fapt, Dumnezeu

2. Nae Ionescu, *Prelegeri de filosofia religiei*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1993, p. 154.

este superior oricărei esenţe. Scot îl urmează în această privinţă pe Dionisie Areopagitul, ale cărui idei le dezvoltă, arătând că filosofia operează cu două perspective teologice asupra acestui concept, una negativă, cealaltă pozitivă. Teologia negativă neagă faptul că, în esenţa sa, Dumnezeu ar fi ceva ce-ar exista şi pe care l-am putea numi. Teologia afirmativă susţine că Dumnezeu este, de vreme ce e cauza a tot ce există, şi că se pot face afirmaţii simbolice despre ceea ce ar fi el. Desemnările calitative ale conceptului de Dumnezeu se pot face prefixând termenii care îl vizează cu prefixul „supra-". Astfel, enunţul *„Dumnezeu este supraesenţial"* conţine atât o afirmaţie, cât şi o negaţie. Într-un astfel de enunţ se neagă esenţele „obişnuite", pentru ca, în acelaşi timp, să fie reafirmate în concept drept ceva aflat dincolo de ele.

Această ne-determinare a esenţelor, datorată trecerii lor într-un registru mai înalt, în care intelectul nu le mai poate cuprinde, dar nici nu poate să nu le presupună, o vom întâlni şi la Descartes atunci când filosoful va caracteriza atributele ideii de Dumnezeu ca fiind infinite.

Pierre Abélard

Prin Pierre Abélard (1079-1142), filosofia îşi precizează tot mai mult conţinutul conceptelor şi perspectiva şi se conturează mai precis ca o disciplină ce îşi anunţă cu tărie capacitatea de a concura teologia:

> „Pentru a ne păzi de sofistica ce ne îndepărtează de simplicitatea credinţei şi care înlocuieşte mişcarea inimii cu cea a buzelor, este suficient a o raporta, ca tot ceea ce cunoaştem şi ne este dat, Tatălui Luminii"[3].

3. *Apud* Jacques Le Goff, *Intelectualii în Evul Mediu*, traducere de Nicolae Ghimpeţeanu, Editura Meridiane, Bucureşti, 1994, p. 132.

Noua tendinţă, care nu mai poate aparţine teologiei – aceea de a da un sens raţional credinţei şi de a rezerva lui Dumnezeu rolul de instanţă a raţiunii –, nu a rămas fără reacţie din partea teologilor contemporani lui Abélard. Sfântul Bernard se plânge Papei Inocenţiu al II-lea că Pierre Abélard, prin teoriile sale, face ca inteligenţa omenească să uzurpeze credinţa şi să câştige totul pentru ea, ca şi cum prin raţiunea omenească s-ar putea înţelege tot ceea ce e Dumnezeu.

Temerile exprimate de Sfântul Bernard lasă prea bine să se înţeleagă faptul că aspiraţiile cunoaşterii filosofice sunt tot mai mari, că pretenţiile şi încrederea de sine manifestate de raţiune îl transformă tot mai mult pe Dumnezeu într-un concept abstract. Fapt pentru care îndrăzneşte să avanseze şi o analiză critică a acestui concept.

Guillaume d'Avergne

Ideea, pe care o vom întâlni la tot pasul în filosofia carteziană, că identitatea dintre esenţă şi existenţă reprezintă o necesitate internă a conceptului în cazul lui Dumnezeu, apare o dată cu Guillaume d'Avergne (1180-1249), care este primul filosof al perioadei scolastice la care întâlnim marcată diferenţa dintre *esenţă – quod est –* şi *existenţă – quo est*. Pentru orice fiinţă, observă d'Avergne, una este esenţa – *ens* – şi altceva existenţa – *esse*. Doar Dumnezeu este fiinţa a cărui esenţă este aceea de a exista, astfel încât una nu poate fi concepută decât ca parte a celeilalte. Doar în Dumnezeu esenţa şi existenţa sunt acelaşi lucru, iar atunci când se spune că *existenţa – esse –* lui Dumnezeu cuprinde *existenţa – esse –* tuturor lucrurilor, nu se exprimă decât o problemă a cauzalităţii eficiente prin care Dumnezeu, care o posedă în sine, dă *existenţă* altor fiinţe şi o conservă pentru ele în ele însele. Atunci când se vorbeşte despre participarea „Fiinţei prime" la fiinţele finite, nu

trebuie să se uite că *existenţa* – *esse* – lui Dumnezeu şi cea a creaturilor nu sunt identice sau univoce, ci doar analoage.

O astfel de definire a naturii esenţei divine, ca existenţă necesară, o vom regăsi în toată vigoarea sa şi la Descartes.

Sfântul Bonaventura

Filosofii de felul lui Giovanni di Fidanza – Sfântul Bonaventura (1221-1274) – considerau că filosofia trebuie să ne ajute în realizarea dorinţei de a ne bucura de dragostea lui Dumnezeu, pentru a putea înţelege căile teologiei. Pentru Bonaventura, Dumnezeu este dintru bun început principiu al existenţei în cadrul unei ontologii arhaice de inspiraţie platoniciană. Ca şi la Platon, una dintre problemele importante ce stau în faţa filosofului este aceea de a determina ordinea şi locul diferitelor cunoaşteri într-o construcţie ierarhizată:

> „...universalitatea lucrurilor este scara îndreptării către Dumnezeu, [...] unele sunt semne, altele imagini, unele corporale, altele spirituale, unele temporale, altele în durată nesfârşită şi printre toate acestea, unele exterioare, altele lăuntrice, pentru a ajunge la gândirea principiului dintâi, care este spirit pur, etern şi deasupra tuturor"[4].

Dintre căile cunoaşterii pe care le stabileşte Bonaventura: simţuri, imaginaţie, raţiune, intelect, inteligenţă, *synderesis* – a separa şi a distinge deodată, intuitiv –, aceasta din urmă ne reţine în mod deosebit atenţia. Numită şi „culme a minţii", *synderesis* prezintă o asemănare destul de mare cu ceea ce vrea să fie enunţul cartezian al *cogito*-ului, care nu e deducţie, nu e implicaţie, ci aproximativ această distingere simultană şi intuitivă a unei situaţii unice în care sunt cuprinse două determinări nici consecutive, nici tocmai simultane.

4. Bonaventura, *Itinerariul minţii în Dumnezeu*, traducere de Gheorghe Vlăduţescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1994, p. 9.

Pe de altă parte, ca şi Descartes, care a stabilit că adevărul nu poate veni din mintea noastră, deoarece s-a dovedit că ne putem înşela şi deci că el trebuie să aibă o sursă transcendentă, Sfântul Bonaventura susţine aceeaşi idee :

„Zicem că intelectul nostru înţelege cu adevărat *propoziţiile* când ştie cu certitudine care sunt adevărate ; şi deci ştie cum că nu se poate să se înşele în această comprehensiune. Prin urmare, se află că un adevăr nu are a fi altfel decât este şi că este neschimbător. Dar cum mintea noastră este schimbătoare, un adevăr nu poate fi în acest mod al imutabilităţii strălucitoare decât printr-o altă lumină peste tot radiantă şi care nu poate fi de la createle schimbătoare ; [...] această lumină [...] era la început şi era Dumnezeu"[5].

De la aceeaşi dificultate de „fixare" a adevărului cunoştinţelor omeneşti a plecat şi Descartes atunci când a constatat cât de schimbătoare sunt judecăţile spiritului nostru. Chiar dacă amândoi gânditorii acordă un oarecare statut cunoaşterii senzoriale, ei se găsesc într-un acord deplin atunci când declară că aceste cunoaşteri trebuie armonizate cu esenţele neschimbătoare ale lucrurilor şi că o asemenea cunoaştere, a esenţelor absolute, este mult mai adevărată şi mai profitabilă, şi că orice cunoaştere senzorială trebuie garantată de un principiu mai înalt, care nu poate fi decât Dumnezeu. Acest prim principiu îl găsim în noi înşine, el ne este oferit de către Dumnezeu însuşi, ca prim principiu al existenţei, prin „amprentarea" minţii noastre cu ideea despre el :

„Legea aceasta este superioară minţii noastre şi prin ea mintea noastră judecă după cum a fost întipărită. Nimic însă nu este superior minţii omeneşti, în afară de acela ce a făcut-o. [...] [Dumnezeu] e lumina ce şi-a pus amprenta pe mintea noastră şi care este lumina Adevărului etern. [...] Dacă nu ar fi nici un adevăr dobândit, [adevărul] nu ar fi posibil cu certitudine"[6].

5. *Op. cit.*, p. 29.
6. *Op. cit.*, p. 30.

Ideea că Dumnezeu îşi lasă propria amprentă în mintea noastră va constitui un argument puternic al cartezianismului, prin care Descartes va încerca să dovedească atât existenţa lui Dumnezeu, cât şi capacitatea minţii omeneşti de a sesiza adevărul.

III.2. Argumentul ontologic al existenţei lui Dumnezeu

O scurtă istorie a argumentului ontologic

Deşi discuţia propriu-zisă în jurul ideii de „argument ontologic" nu apare decât o dată cu criticismul kantian, o privire în urmă, în istoria filosofiei, nu este zadarnică. De-a lungul întregului Ev Mediu, problema demonstrării existenţei lui Dumnezeu a fost prezentă la o seamă de învăţaţi. Ceea ce se înţelege prin problema existenţei lui Dumnezeu ţine de interpretarea care s-a dat cuvintelor acestuia: *„Eu sunt cel ce sunt"*, interpretare ce i-a preocupat atât pe teologi, cât şi pe filosofi. Nu este prea uşor, e adevărat, să se facă o distincţie precisă între cele două categorii de *clercs* ale vremii. În trecerea în revistă care urmează, am luat în discuţie, considerându-i ca făcând parte dintre filosofi, acei autori care au urmărit producerea unor dovezi referitoare la existenţa lui Dumnezeu, folosindu-se de mijloacele filosofiei. Putem considera toate aceste argumentări şi dezbateri, adunate sub o aceeaşi idee, ca reprezentând, fără mari pretenţii, o scurtă istorie a argumentului ontologic.

Cercetarea ne va prilejui observarea unei evoluţii fluctuante în ce priveşte importanţa acordată producerii argumentelor ontologice, cât şi mijloacele prin care se produc acestea. Apărută mai întâi ca o posibilitate, tratată superficial în câmpul filosofiei de către Augustin, argumentarea existenţei lui Dumnezeu a beneficiat de un riguros tratament logic la Anselm de Canterbury sau la

Thoma de Aquino. O dată cu trecerea timpului şi potrivit cu sensul în care a fost considerat, argumentul a cunoscut mai multe modificări. În acelaşi timp, au fost produse diferite consecinţe ale acestei dezbateri argumentative, după cât de diferite au fost intenţiile care i-au animat pe autorii lor. La extreme se află, de o parte, Sfântul Anselm, care propune o demonstraţie referitoare la necesitatea existenţei lui Dumnezeu, de cealaltă, William de Ockham, care susţine că nu se poate ca dintr-o argumentare cu mijloacele logicii şi ale dialecticii să se tragă concluzia că într-adevăr Dumnezeu există.

Argumentările au fost produse invocându-se atât argumente de natură raţională, cât şi de natură empirică. Unii autori s-au exersat în amândouă direcţiile sau numai într-una, dar întotdeauna cu dorinţa de a produce argumente irefutabile. Dacă e să se caracterizeze metoda la care au recurs cel mai adesea, se poate spune că, aproape de fiecare dată, ea a fost cea a analogiei, aşa cum am discutat-o în primul capitol.

Cu toate că istoria argumentului ontologic îşi continuă evoluţia şi după Descartes, la aceste momente nu voi mai face referire, pentru că ceea ce lămureşte şi luminează problema pusă în discuţie în această lucrare se găseşte doar în anterioritatea lui Descartes. De altfel, însuşi René Descartes va deschide calea unor noi interpretări şi a unor noi sensuri referitoare la consecinţele existenţei lui Dumnezeu.

Sfântul Augustin

După cum spuneam, primul care deschide cale acestei probleme este Sfântul Augustin (354-430), episcop al Hipponei. Pentru creştinul care era, Augustin nu mai poate susţine existenţa unei lumi transcendente a ideilor, aşa cum apare ea la Platon, dar găseşte totodată necesar să confere un statut ideilor care transcend lumea aceasta. Dacă Ideile îşi pierduseră atributul de singure

realităţi adevărate, situate undeva dincolo de lumea vizibilă, ele cereau cu stringenţă să aibă totuşi o origine, atât timp cât aveau o prezenţă. Este neîndoielnic faptul că omul are idei. Dar sunt ideile realităţi din afara gândirii noastre? Dacă ideile aparţin minţii noastre, atunci putem avea orice fel de idee şi nici una dintre ele nu mai poate fi verificată dacă e adevărată sau falsă. Valoarea logică a Ideilor platoniciene era asigurată de statutul lor transcendent, precum şi de arhitectonica lor. Imuabilitatea lor asigura constanţă sistemului de referinţă; veracitatea era consecinţa nemijlocită a transcendenţei lor. Nevoit să renunţe la dihotomia platoniciană, Sfântul Augustin încearcă să identifice sursa ideilor. Recurgând la metoda autoreflexivă, el stabileşte că ideile noastre se datorează „...unei Prezenţe mult mai profunde decât noi înşine"[7], care nu poate fi decât fiinţa supremă, Dumnezeu. În acest fel, într-un mod indirect, e adevărat, Augustin consideră că poate asigura veracitatea ideilor deodată cu valoarea lor logică, având în vedere că în filosofia de la începutul creştinismului valoarea morală era asimilată valorii logice: ceea ce era bun era implicit şi adevărat. Aşadar, Sfântul Augustin stabileşte că Dumnezeu este principiul intelecţiilor noastre, iar prin raportare la Dumnezeu, ideile noastre îşi capătă întemeiere şi consistenţă.

Sfântul Anselm

În forma sa consacrată, *argumentul ontologic* îşi începe istoria o dată cu tratarea acestei probleme de către Sfântul Anselm (1033-1109), episcop de Canterbury, în lucrarea *Proslogium*. Multă vreme argumentul care îi poartă numele a trecut neobservat, afirmându-şi valoarea doar în secolul al XIII-lea, „învăţaţii vremii fiind prea ocupaţi cu problema universaliilor" – după cum ne

7. *Apud* Paul Vignaux, *Philosophie au Moyen Âge*, Librairie Armand Colin, f.a., p. 121.

informează Jacques Chevalier, în lucrarea mai sus amintită. Dar să privim mai întâi acel fragment din textul amintit în care se găseşte concentrată întreaga argumentaţie anselmiană asupra existenţei lui Dumnezeu:

„Deci, Doamne, tu cel care dai înţelegerea credinţei, fă-mă şi pe mine să înţeleg, atâta cât ştii că este folositor, că tu eşti cum te credeam şi că eşti acela în care credem. Şi noi credem că tu eşti ceva decât care nimic nu poate fi gândit ca mai mare. Să nu fie însă o asemenea natură numai pentru că «smintitul a zis în inima lui: nu există Dumnezeu»? Cu siguranţă acest smintit, atunci când aude ceea ce vorbesc despre ceva decât care nimic nu poate fi gândit mai mare, înţelege ceea ce aude, şi ceea ce înţelege e în intelectul său, chiar dacă nu înţelege că acest ceva este. Căci una este de a fi în intelect şi altceva de a înţelege că acest lucru este. [...] Chiar şi smintitul trebuie să se convingă că este în intelect, măcar, ceva despre care nu se poate gândi altceva ca fiind mai mare, pentru că atunci când aude aşa ceva înţelege, iar ceea ce înţelege este în intelect. Este, deci, sigur că ceea ce este gândit ca fiind cel mai mare nu poate fi numai în intelect. Dacă n-ar fi decât în intelectul însuşi, ar putea fi gândit că este şi în realitate ceva ce este mai mare. Aşadar, dacă ceva faţă de care altceva mai mare nu poate fi conceput este unul faţă de care altul mai mare poate fi gândit; ceea ce, neîndoielnic, nu poate fi. În urmare, nici un dubiu că există ceva faţă de care nimic nu este mai presus, în intelect şi în realitate"[8].

Pentru a face mai evident raţionamentul, propun să notăm enunţurile argumentului astfel:

1. p = „Există ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput."
2. I = „Ceea ce există în intelect este o idee."
3. $I_{(p)}$ = „*p* este o idee".
4. C = „Ceea ce există în intelect este comprehensibil."
5. $C_{(p)}$ = „*p* este comprehensibil."

8. Anselm, *Proslogion*, traducere de Gheorghe Vlăduţescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1997, p. 10.

6. O = „Ceea ce există în afara intelectului este un obiect."
7. $\sim O_{(p)}$ = „*p* nu este un obiect."
8. q = „Există în afara intelectului un obiect mai mare decât *p*."
9. $(p \rightarrow q) \rightarrow \sim p$ = *fals* !

Aşadar rămâne că singura afirmaţie adevărată este:

10. $(p \rightarrow q) \rightarrow p$ = *q.e.d.* !

Cum numele lui *p*, dacă se consideră *p* o descripţie, este *Dumnezeu*, urmează că:

11. Dumnezeu este *p* şi are calităţile $I_{(p)}$, $O_{(p)}$, $C_{(p)}$.

Falsitatea enunţului 9 este evidentă în mod direct din consecinţele sale, şi anume, dacă enunţul 8 este adevărat, în acelaşi timp trebuie să fie şi comprehensibil, iar dacă e comprehensibil urmează că este o idee, deci se află în intelect. Aşadar singura situaţie care ar înlătura orice contradicţie între enunţuri este aceea de la 11, tocmai pentru că Anselm face de la început distincţia dintre *I* şi *O*.

Până aici, la o primă vedere argumentul pare a fi fără cusur. Mai mult decât forţa de persuasiune, chiar forma deductivă în care este prezentat pare a-i conferi o solidă armătură din punct de vedere logic. Însă, poate tocmai de aceea el este şi mai vulnerabil.

Călugărul Gaunilon, într-o lucrare în care ia apărarea „neştiutorului"[9], ridică următoarea întrebare: „Dat fiind faptul că pot gândi o sumedenie de idei false, de ce n-ar fi şi ideea despre Dumnezeu una dintre acestea?". Obiecţia lui Gaunilon viza, nici nu trebuie să ne îndoim de aceasta, validitatea operaţiei logice prin care un concept trece de la existenţa în intelect la existenţa în

9. *Apud* Anselme de Cantorbery, *Proslogion suivi de sa réfutation par Gaunilon et la réponse d'Anselme*, traducere de Bernard Pautrat, Flamarion, Paris, 1993.

lumea exterioară, şi nicidecum la faptul că ideea de Dumnezeu ar fi o idee falsă şi că Dumnezeu n-ar exista. Prin această întrebare nu chestiunea existenţei lui Dumnezeu era pusă în discuţie. Pentru dovedirea existenţei lui ca Fiinţă Supremă argumentele teologiei erau irefutabile şi suficiente. Întrebarea viza capacitatea filosofiei, prin intermediul logicii, de a face dovada existenţei lui Dumnezeu cu aceeaşi tărie şi forţă cu care o făcea teologia. Argumentul anselmian poate fi uşor răsturnat, pentru aceasta fiind suficient de arătat că predicatele *există* din enunţurile înşirate mai sus nu sunt de acelaşi ordin şi că nici nu sunt considerate cu acelaşi sens. Pentru că, atunci când se consideră propoziţia „Dumnezeu există" predicatul nu exprimă acelaşi sens ca în propoziţia „piatra există", întrucât pentru Dumnezeu nu avem o referinţă aşa cum avem pentru piatră. Răspunzând întrebării puse de Gaunilon, Anselm arată că trecerea de la existenţa în gândire la existenţa în realitate nu este posibilă şi necesară decât într-un singur caz, şi anume atunci când se are în vedere fiinţa cea mai mare care poate fi concepută. Astfel, este sugerată ideea, pe care o vom găsi exprimată mai târziu şi la Descartes, că în Dumnezeu existenţa este coextensivă esenţei sale. Pentru Anselm, „a gândi ceva faţă de care altceva mai mare nu poate fi gândit" se impunea de la sine ca o regulă a gândirii, consacrând faptul că ideea pe care o avem despre Dumnezeu nu este o ficţiune născută din arbitrarul gândirii, ci un dat, o regulă a ei.

Sfântul Thoma

Sfântul Thoma de Aquino (1225-1274) credea că filosoful argumentează căutând întotdeauna în raţiune principiile argumentaţiei sale. El considera necesar acordul dintre adevărurile conţinute de lumea obiectuală şi adevărurile furnizate de raţiune. Pe de altă parte, adevărul filosofiei trebuie să se lege cu adevărul revelat într-un lanţ neîntrerupt de raporturi adevărate şi inteligibile, dacă

e hărăzit spiritului nostru să înţeleagă pe deplin daturile credinţei. Consecinţa unei astfel de gândiri este aceea că, de fiecare dată când o concluzie filosofică contrazice dogma, suntem în faţa unui indiciu sigur al falsităţii concluziei propuse. Fapt ce rămâne, pentru noi, de discutat.

Chiar dacă observăm că raţiunea omenească este prea slabă pentru a sesiza perfecţiunea şi grandoarea lui Dumnezeu, spune Thoma de Aquino, nu trebuie neapărat să tragem de aici concluzia că existenţa sa nu poate fi demonstrată într-un mod strict raţional. Trebuie doar să ţinem seama, specifică Sfântul Thoma, de faptul că există două genuri de demonstraţii, şi anume:

a) demonstraţia *propter quid*, care consideră quiditatea ca mijloc al demonstrării şi care merge dinspre esenţă spre proprietăţile sale;

b) demonstraţia *quia*, care se referă la categoria cauzalităţii şi procedează dinspre efecte spre cauze, putând să determine cauzele în raport cu efectele lor.

Aquitanul considera că demonstraţia *propter quid* îi este inaccesibilă omului, el neputând cunoaşte quiditatea lucrurilor, această cunoaştere fiindu-i rezervată lui Dumnezeu, omului rămânându-i deschisă cealaltă cale, demonstraţia dinspre efect spre cauză fiind demonstraţia firească spiritului omenesc.

Potrivit cu acest mod de demonstrare, el trece la dovedirea existenţei lui Dumnezeu, folosind cinci tipuri de argumente, toate diferite de argumentul Sfântului Anselm, precum şi de cel al Sfântului Augustin. Aceste argumente sunt, de fapt, adecvări ale unor idei aristotelice din *Fizica*, referitoare la „primul mişcător", precum şi din *Metafizica*.

Prima dintre căi vizează geneza mişcării şi a originii ei:

> „Este sigur şi se constată prin simţuri că ceva se mişcă în această lume. Dar tot ce e mişcat, e mişcat de altceva. Nimic nu mişcă dacă nu este în puterea altuia de care e mişcat. [...] Dacă însă cel de care

e mişcat se mişcă şi el, este necesar să fie mişcat la rândul lui de altul, şi acela de altul. Or, în felul acesta nu se poate proceda la infinit, deoarece astfel nu ar exista un prim motor. [...] Este deci necesar să se ajungă la un prim motor, care nu e mişcat de nimeni, şi toţi înţelegem că acesta e Dumnezeu"[10].

Cea de-a doua cale priveşte şirul cauzelor:

„Căci, în toate cauzele eficiente, prima este cauza mediei şi media cauza ultimei, fie că media sunt mai multe sau numai una. Îndepărtată însă cauza, se anulează efectul. Dacă deci nu ar fi fost prima dintre cauzele eficiente, n-ar fi nici ultima, nici media. Dacă s-ar proceda la infinit în privinţa cauzelor eficiente nu va fi nici o cauză primă eficientă, deci nu va fi nici un ultim efect, nici cauză eficientă medie, ceea ce e vădit fals. Aşadar e necesar să se stabilească o cauză eficientă primă: pe care toţi o numesc Dumnezeu"[11].

O a treia cale ne este oferită de experienţa pe care o împărtăşim cu toţii: aceea a naşterii şi a morţii, şi vizează originea şi contingenţa existenţei omeneşti în general:

„Găsim în lucruri unele lucruri care sunt posibile şi altele care nu sunt, precum şi unele care sunt considerate că generează şi degenerează, prin urmare posibile să fie sau să nu fie. Este însă imposibil ca toate cele ce sunt să fie totdeauna aşa, deoarece ceea ce e posibil să nu existe nu există. Aşadar, dacă toate sunt posibile a nu fi, atunci nimic nu ar fi în lucruri. [...] Aşadar, dacă nu a fost nici o fiinţă, a fost imposibil ca ceva să înceapă a fi şi în acest fel n-ar fi nimic, ceea ce e fals. [...] Este deci necesar să punem altceva, care să fie necesar prin sine, nu să aibă cauza necesităţii altunde, dar care să fie cauza necesităţii altora"[12].

Al patrulea argument se referă la faptul că, nefiind fiinţă perfectă, omul nu ar putea stabili adevărul, bunătatea sau eticul

10. Thoma de Aquino, *Summa teologiae. Despre Dumnezeu*, traducere de Gheorghe Sterpu şi Paul Găleşanu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1997, p. 62.
11. *Op. cit.*, p. 63.
12. *Op. cit.*, p. 63.

în lipsa unui reper al valorilor absolute, iar acest reper absolut este Dumnezeu:

„Găsim în lucruri ceva mai multă sau mai puţină bunătate, adevăr şi nobleţe şi altele de acest fel. Dar, mai mult sau mai puţin, se spune despre diferite lucruri în funcţie de modul diferit în care sunt privite în relaţie cu ceva care este maxim. [...] Există aşadar ceva, care este foarte adevărat, foarte bun şi foarte nobil şi în consecinţă este fiinţa maximă. [...] Este deci ceva care este cauza fiinţei, bunătăţii şi a oricărei perfecţiuni în toate lucrurile: acestuia îi spunem Dumnezeu"[13].

La Descartes acesta va fi unul dintre argumentele hotărâtoare care îl transformă pe Dumnezeu în principiu metafizic.

Cea din urmă cale are în vedere explicarea armoniei universale, a scopului cosmic, la realizarea căruia concură întreaga existenţă, dar care este cunoscut doar de către divinitate:

„Vedem că unele lucruri lipsite de cugetare, precum corpurile naturale, acţionează în vederea unui scop: cum apare din faptul că, totdeauna sau mai frecvent, acţionează în acelaşi fel şi în consecinţă cel optim. De aici reiese că nu întâmplător, ci cu intenţie, ajung la un scop final. [...] Deci este altcineva inteligent, de care toate lucrurile naturale sunt conduse spre un scop: acesta este Dumnezeu"[14].

Condiţiile în care argumentele thomiste în favoarea existenţei lui Dumnezeu sunt valide presupun cu necesitate eternitatea lumii, pe de o parte – presupoziţie falsă chiar şi în cadrul religiei catolice –, iar pe de alta faptul ca primul mişcător mişcat de el însuşi să fie o fiinţă animată, presupoziţie inconsistentă în acelaşi sistem.

Sfântul Thoma consideră că ar fi totuşi o posibilitate de demonstraţie a acestei teze şi în modul *propter quid*, dar că

13. *Op. cit.*, pp. 63-64.
14. *Op. cit.*, p. 64.

argumentele produse în acest mod nu sunt concludente, deoarece nu pot oferi o cunoaştere care să nu apeleze în nici un fel la lumea sensibilă. Această posibilitate se poate realiza prin două căi:

b.1) – cunoaşterea nemijlocită şi evidentă, revelaţia;

b.2) – credinţa.

După cum se vede, Sfântul Thoma a trecut rezolvarea acestei dificile probleme în sarcina teologiei. Vom face şi noi la fel, părăsindu-l pe Thoma de Aquino, nu fără a remarca faptul că argumentele sale vor fi întotdeauna valabile într-o lume restrânsă şi limitată, neschimbătoare şi în acelaşi timp eternă.

Duns Scot

Duns Scot (1266-1308) nu admitea decât un singur gen de demonstraţie, şi anume demonstraţia *a priori*, dinspre cauză spre efect, cea pe care Thoma o numea *propter quid*. Scot considera că orice demonstraţie demnă de acest nume se face plecând de la o cauză necesară şi evidentă, ce premerge efectul, care trebuie să se obţină asemeni concluziei unui raţionament silogistic. Nici o demonstraţie de la efect la cauză nu merită numele demonstraţiei. Aşa stând lucrurile, urmează că toate dovezile existenţei lui Dumnezeu sunt relative, deoarece nu ajungem niciodată la Dumnezeu decât plecând de la efectele sale. Fără să exprime un punct de vedere sceptic, Duns Scot susţine dovezile existenţei lui Dumnezeu prin efectele sale; deşi le putem considera drept demonstraţii, sunt demonstraţii relative. El va încerca să demonstreze într-o modalitate *a priori* existenţa lui Dumnezeu. De aceea, Duns Scot caută să confere necesitate raporturilor conceptuale pe care îşi bazează demonstraţia. În linii mari, el stabileşte că Dumnezeu este o fiinţă posibilă şi conchide de aici că, dacă o fiinţă e posibilă, este şi necesară: „Dacă o primă cauză eficientă este posibilă şi dacă un scop final şi o perfecţiune

supremă sunt posibile, atunci rezultă de aici că ele sunt totodată şi necesare"[15].

În această demonstraţie se pleacă nu de la existenţa contingentă a unei fiinţe, ci de la conceptul pe care ni-l formăm despre o asemenea fiinţă, despre esenţa acestei naturi şi despre posibilitatea ei. Stabilind conceptul despre Dumnezeu ca posibil, din aceea că avem ideea unei fiinţe posibile doar prin sine rezultă că trebuie să-i afirmăm existenţa în mod necesar.

Pentru început, Duns Scot stabileşte că ideea de Dumnezeu nu implică nici o contradicţie, după care trage concluzia că ar fi contradictoriu ca acestei idei să nu i se atribuie existenţă. Or, prima cauză coincide în mod necesar cu scopul ultim şi cu perfecţiunea supremă, iar această triplă esenţialitate nu poate fi întâlnită decât în absoluta simplicitate a fiinţei care există prin sine şi căreia nu-i lipseşte nimic în ordinea fiinţării, care nu este limitată de nimic, nu depinde de nimic în ordinea cauzalităţii, şi care posedă ca notă esenţială, distinctivă şi primordială, *infinitatea*, temeiul şi originea perfecţiunii sale formale, de unde decurge şi unitatea sa. Acest concept al fiinţei absolut infinite, cauză primă, ea însăşi fără cauză, necondiţionată, nelimitată, este conceptul perfect şi cel mai simplu, fiind în acelaşi timp ideea cea mai înaltă pe care spiritul nostru şi-o poate face despre esenţa divină, chiar dacă nu într-o stare actuală, fiind ceva ce depăşeşte puterea noastră intelectivă.

Prin această demonstrare, care pleacă în principal de la stabilirea infinităţii ca nucleu al conceptului de Dumnezeu, Duns Scot încerca să suplinească neajunsurile demonstrative ale argumentului anselmian, care lăsa să se creadă că existenţa lui Dumnezeu poate fi un adevăr nemijlocit, dar şi neajunsurile argumentului thomist, care se susţinea pe un edificiu labil, întrucât drumul de la efecte spre cauze nu este unul univoc. Sfântului Thoma îi

15. *Apud* Paul Vignaux, *Philosophie au Moyen Âge...*, p. 158.

reproşa faptul că argumentele pe care le prezintă nu sunt decât manifestări ale credinţei şi tocmai argumentele de tipul *contingentia mundi* ne indică faptul că, plecând de la o asemenea constatare, intelectul nostru construieşte ideea unei fiinţe necesare, iar această idee nu este una înnăscută spiritului nostru, deci nu este necesară, ci exprimă doar statutul nostru de fiinţe finite.

Punerea în centrul conceptului despre Dumnezeu a ideii de perfecţiune, exprimată prin conotaţiile infinitului, o vom regăsi la Descartes. Atât doar că el presupune cu necesitate existenţa unei idei înnăscute despre Dumnezeu. Fără această presupoziţie teza carteziană asupra conceptului pe care-l cercetăm aici, Dumnezeu, nu ar putea fi susţinută.

William de Ockham

Cel care pune capăt disputei dintre argumentele thomiste şi cele scoţiene, pentru câteva sute de ani, e William de Ockham (1280-1349).

Căutând să argumenteze existenţa lui Dumnezeu, el va începe prin a cerceta nu posibilitatea existenţei sale sau necesitatea acestei existenţe, ci realitatea exterioară.

Ceea ce constatăm continuu în experienţă sunt efecte şi cauze, spune William de Ockham. Cum o serie infinită de cauze simultane este imposibilă, cauzele care conservă producerea unui efect dat sunt în număr finit. Aşadar, conservarea lumii presupune o primă eficacitate. Însă primordialitatea unui asemenea termen nu e de natură să ne permită, printr-o concluzie obţinută pe cale demonstrativă, presupoziţia unui „prim început" unic.

Prin urmare, în efortul de a demonstra existenţa lui Dumnezeu, William de Ockham se opreşte dincoace de argumentul lui Scot. Noţiunea despre fiinţa supremă nu poate fi considerată un termen univoc – cum o găseam la Duns Scot –, nici în sens analogic – ca la Sfântul Thoma. Ca orice noţiune abstractă, ca ideile de cauză,

lege, scop, ea este un concept pur sau un construct al spiritului. Astfel, Dumnezeu devine inaccesibil raţiunii, iar William de Ockham va ajunge chiar până acolo încât va susţine că „...nu se poate cunoaşte în mod evident că Dumnezeu există"[16].

Şi aceasta, pentru că este imposibil de dovedit existenţa sa plecând de la ideea pe care ne-am făcut-o despre el ; şi tot atât de imposibil este a dovedi că nu există un proces infinit al înlănţuirii cauzelor, fapt care ne-ar permite să atribuim efectele percepute din experienţă unei cauze prime.

Atunci când i s-a atribuit lui Dumnezeu infinitate, omniscienţă, omnipotenţă sau alte astfel de atribute, consecinţe ale perfecţiunii sale unice şi care constituie esenţa divină sau divinitatea în simplicitatea sa, nu Dumnezeu a fost determinat, ci doar au fost date semnificaţii, conotaţii, acestui concept. Toate aceste atribute nu sunt cu nimic mai demonstrabile decât existenţa sa şi nu pot fi cunoscute, nici stabilite decât prin raţionamente probabile.

E uşor de observat cum din astfel de principii decurge un agnosticism abia voalat, care face din existenţa lui Dumnezeu un simplu „obiect al credinţei", nu unul susceptibil de demonstrare şi argumentare, un obiect care nu poate fi cunoscut în mod evident cu ajutorul raţiunii sau al experienţei.

După cum spuneam, William de Ockham este cel care închide, în felul prezentat, interesul pentru argumentul ontologic şi temperează orice încercare de demonstrare a existenţei lui Dumnezeu pe cale raţională cu ajutorul metodei demonstrative. Abandonarea acestei încercări este desigur motivată în parte şi de eşecul pe care l-a suferit argumentarea prin ceilalţi susţinători ai ei, dar mai ales de faptul că teologia putea produce oricând argumente irefutabile despre existenţa lui Dumnezeu, pe care nu trebuia să le demonstreze cu atâta acribie.

16. *Apud* Bernard Sève, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, PUF, Paris, 1994, p. 261.

Interesul pentru acest argument va renaşte abia în filosofia lui René Descartes, dar aici obiectivul principal nu-l va mai constitui problema existenţei ca atare a lui Dumnezeu, ci găsirea unui principiu care să confere certitudine şi validitate cunoştinţelor noastre.

Argumentul ontologic cartezian

După această trecere în revistă a modului cum a fost tratată tema argumentului ontologic înaintea lui Descartes, ne vom întoarce la filosoful nostru. Pe parcursul ei, am marcat idei care îl vor fi influenţat pe Descartes, nefiind exclus ca filosoful să le fi cunoscut şi să se fi folosit de ele în mod deliberat. Rostul acestui recurs a fost acela de a arăta că ideile, pe care deseori le numim carteziene, nu au apărut neapărat o dată cu Descartes, că el este în continuare legat de mulţi dintre gânditorii care i-au premers şi că, într-o oarecare măsură, se aşază pe aceeaşi traiectorie.

Dar să vedem cum se prezintă argumentul ontologic cartezian. Pentru a demonstra existenţa lui Dumnezeu, Descartes recurge la teoria ideilor înnăscute. Potrivit acesteia, sufletul nostru conţine o serie de idei înnăscute, care ne furnizează cunoştinţe anterioare oricărei experienţe, cunoştinţe care sunt în acelaşi timp şi adevărate. Dintre aceste idei se detaşează cea a existenţei unei fiinţe supreme, a cărei voinţă şi putere sunt infinite. Particularitatea, care diferenţiază această idee în raport cu toate celelalte, constă în aceea că ea face cunoscută spiritului o serie de noţiuni pe care altfel nu le-ar putea cunoaşte ulterior, din experienţă, şi nici nu le-ar putea deduce de aici. Dacă ideii înnăscute, abstracte şi etern adevărate, cum este aceea potrivit căreia un triunghi are 180°, îi va corespunde şi în experienţă un triunghi asemenea sau care ar putea cel puţin să fie conceput ca având 180°, ideii despre Dumnezeu nu-i poate corespunde nimic din sfera experienţei.

Mai departe, dacă conceptul referitor la triunghi poate fi dedus din experienţă, cel referitor la Dumnezeu nu poate fi dedus astfel. De aceea, Dumnezeu nu poate fi cunoscut decât prin intermediul ideii înnăscute pe care o avem despre el. Numai această idee ne face să cunoaştem că există o fiinţă a cărei putere şi voinţă, cunoaştere şi bunătate depăşesc orice calităţi asemănătoare ce ar putea fi cunoscute, de unde trebuie să tragem concluzia că această fiinţă există şi că tocmai ei i se datorează impregnarea intelectului nostru cu ideea pe care o avem despre ea, prin aceea că este chiar marca celui care l-a creat:

> „După ce [gândirea] a cercetat diversele idei sau noţiuni pe care le are în sine şi după ce o găseşte pe cea a unei fiinţe atotcunoscătoare, atotputernică şi extrem de perfectă, judecă mult mai uşor, datorită faptului că intuieşte în această idee că Dumnezeu, care e fiinţa cu totul perfectă, este sau există [...]. Şi aşa cum vede că în ideea pe care o are despre triunghi e conţinut în mod necesar faptul că cele trei unghiuri ale sale sunt egale cu două unghiuri drepte şi se convinge în mod absolut că triunghiul are trei unghiuri egale cu două unghiuri drepte, tot aşa, doar din intuirea faptului că existenţa necesară şi eternă e inclusă în ideea pe care o are despre o fiinţă cu totul perfectă, trebuie să concluzioneze că această fiinţă întru totul perfectă este ori există"[17].

Această deosebire de natură a ideilor produce şi o consecinţă de felul celei anselmiene. Adevărul lucrurilor, pe care spiritul le concepe având ca sursă ideile clare şi distincte, nu implică în nici un fel existenţa lor în afara spiritului. Calitatea lor de idei clare şi distincte nu implică decât faptul că, dacă aceste lucruri ar exista efectiv, ele nu ar putea fi altfel decât conforme ideii pe care intelectul o are despre ele. Aceeaşi regulă se aplică şi în cazul ideii despre Dumnezeu, însă existenţa lui Dumnezeu exprimă o

17. René Descartes, *Principiile filosofiei*, traducere de Ioan Deac, IRI, Bucureşti, 2000, pp. 85-86.

necesitate independentă de experienţă noastră. Existenţa lui nu este problematică, ea este necesară, ca la Anselm. Ideea de Dumnezeu devine astfel o limită a spiritului omenesc, prin aceea că Descartes susţine că existenţa lui Dumnezeu se cunoaşte fără dovezi, întrucât e acelaşi lucru a concepe ideea lui Dumnezeu şi a şti că el există. Dumnezeu nu este arătat de nici o iluminare subită a intelectului, dar nici nu este consecinţă a unei cunoaşteri provenite prin simţuri. Şi nici chiar prin intuiţia nemijlocită a eu-lui ca *res cogitans*. Acţiunea de surprinderea a *cogito*-ului nu este posibilă decât pentru spiritul care se întoarce asupra lui însuşi, care se reflectează pe sine, şi – notabilă diferenţă – se surprinde şi se afirmă pe el însuşi. În această introspecţie, Dumnezeu nu este prezent spiritului decât sub forma unei idei care îşi dovedeşte singură gradul de obiectivitate. Abia în acest fel recunoaştem în ideea despre Dumnezeu o realitate care nu poate fi produsă de către spirit – deci nu aparţine domeniului *res cogitans* –, dar nici nu poate fi subiect al simţurilor – deci nu aparţine nici domeniului *res extensa* –, şi care se anunţă pe sine ca fiinţă actuală, necesară şi efectiv perfectă:

> „Prin urmare, rămâne doar ideea de Dumnezeu unde trebuie cercetat dacă nu cumva se află vreun element care să nu fi putut izvorî din mine însumi. Prin cuvântul Dumnezeu înţeleg o anumită substanţă infinită, de sine stătătoare, cât se poate de înţeleaptă, cât se poate de puternică şi de care suntem creaţi, atât eu însumi, cât şi orice altceva, dacă există orice altceva. Iar toate acestea sunt, într-adevăr, de aşa soi încât cu cât le privesc mai atent, cu atât mai puţin îmi par a fi putut izvorî doar de la mine. Şi astfel, după cele spuse mai sus, Dumnezeu există în chip necesar – iată încheierea ce s-a tras"[18].

Un alt argument propus de către Descartes în această chestiune este cel care priveşte cauza existenţei lucrurilor care nu au existenţa

18. René Descartes, *Două tratate filosofice...*, p. 267.

ca notă necesară a naturii lor. Însă, de aici încolo, filosoful găseşte de cuviinţă să recurgă la argumente mai vechi, reluând unele dintre cele care, probabil, l-au inspirat şi care au adus tema argumentului ontologic până în zorii filosofiei moderne:

„...aşadar să cercetăm şi să căutăm care este autorul sufletului sau gândirii noastre, care are în sine ideea perfecţiunilor infinite ce sunt în Dumnezeu, deoarece e evident că ceea ce cunoaşte ceva mai perfect decât sine nu-şi poate da fiinţă, pentru că prin acelaşi mijloc şi-ar fi dat toate perfecţiunile de care ar fi avut cunoştinţă, şi că, prin urmare, n-ar putea să subziste prin nimic altceva decât prin cel care posedă într-adevăr toate aceste perfecţiuni, care, altfel spus, e Dumnezeu"[19];

„...din aceea că suntem acum nu urmează în mod necesar că vom fi o clipă mai târziu, dacă o cauză, anume aceeaşi care ne-a produs, nu continuă să ne producă, adică să ne conserve. Şi pricepem lesne că nu este nici o forţă în noi prin care să putem subzista sau dăinui o singură clipă şi că acela care are atâta putere încât ne face să subzistăm în afara lui şi care ne menţine trebuie să dăinuie el însuşi sau, mai bine zis, n-are nevoie să se menţină prin cine ştie ce [altceva], este, până la urmă, Dumnezeu"[20].

Alt argument în favoarea existenţei lui Dumnezeu este cel care priveşte natura substanţelor. Descartes spune despre Dumnezeu că este substanţa infinită, în care toate calităţile se regăsesc în acelaşi mod, în infinitatea lor, spre deosebire de *res cogitans* şi *res extensa*, în care calităţile sunt întotdeauna limitate. Realitatea obiectivă a lui Dumnezeu este echivalentă cu realitatea formală a ideii pe care o reprezintă:

„Căci, deşi, de fapt, ideea de substanţă se află în mine prin chiar faptul că eu sunt o substanţă, nu se află totuşi astfel ideea de substanţă infinită, de vreme ce eu sunt mărginit, dacă nu ar izvorî dintr-o altă substanţă care să fie în adevăr nemărginită. [...] Dimpotrivă, îmi

19. René Descartes, *Principiile filosofiei...*, p. 89.
20. *Idem*.

dau seama, în chip hotărât, că e mai multă realitate în substanţa nemărginită decât într-una mărginită şi că, prin urmare, percepţia infinitului este anterioară în mine celei a finitului, cu alte cuvinte, percepţia lui Dumnezeu e anterioară celei de mine"[21].

Cercetând posibilitatea ca ideea despre Dumnezeu să fie falsă sau greşit interpretată, Descartes produce încă un argument, mai exact spus reproduce argumentul thomist al conservării existenţei şi cel al imposibilităţii regresului la infinit în şirul cauzelor. Acestora le adaugă o consecinţă nouă, derivată din calităţile conceptului divinităţii, anume aceea că, dacă fiinţa pe care o cunoaştem ca finită – e vorba de „fiinţa mea" – ar fi de fapt infinită şi nu am şti acest lucru, atunci nimic nu ar opri-o să-şi confere atributele infinităţii: atotputernicia, atotcunoaşterea etc., atribute care, însă, nu-i sunt specifice. În această situaţie, evident că îndoiala nu şi-ar mai avea rostul, conflictul dintre voinţă şi intelect nu ar mai exista. Dar cum aceste caracteristici sunt ineluctabile, urmează că premisa propusă, potrivit căreia „eu" nu depind de o altă fiinţă infinită, este falsă. Încă un motiv de a mă convinge de existenţa necesară a lui Dumnezeu.

Un argument cu totul nou este obţinut prin raportare la principiul care a adus gândirea în faţa ideii *cogito*-ului:

„...ideea de Dumnezeu este percepută de mine tot prin facultatea datorită căreia mă percep pe mine însumi: cu alte cuvinte, atunci când îmi întorc spre mine ascuţişul minţii, nu înţeleg numai că sunt un lucru imperfect, incomplet şi dependent de un altul, [...] dar cunosc, în acelaşi timp, că cel de care depind posedă în sine toate lucrurile mari spre care aspir şi ale căror idei le găsesc în mine, nu într-un mod indefinit şi doar potenţial, ci că el se bucură de ele în fapt, în mod actual şi infinit, şi că astfel el este Dumnezeu"[22].

Ştiind că ajungem la ideea despre Dumnezeu printr-o experienţă interioară, care ne revelează existenţa ideilor înnăscute,

21. René Descartes, *Două tratate filosofice...*, pp. 267-268.
22. *Op. cit.*, p. 271.

s-ar putea crede că ideea despre Dumnezeu, dat fiind că o găsim în mintea noastră, are drept cauză tocmai spiritul nostru, care pus în faţa unor raţiuni şi a unui ansamblu de fapte de conştiinţă este condus cu necesitate la presupunerea unui principiu pe care îl numeşte Dumnezeu. Însă va trebui, mai degrabă, să considerăm că avem în faţă o idee *a priori*, în înţelesul pe care îl va da Kant termenului, fie şi numai dacă amintim referirea la analogia pe care Descartes o face între sigiliul cu care făurarul îşi însemnează opera şi faptul că, pentru a avea ştiinţă despre el ca despre autorul sufletelor noastre, Dumnezeu şi-a marcat existenţa prin ideea despre sine, pe care a pus-o în ele.

Referindu-se la acest argument ontologic cartezian, Henri Hude, în lucrarea *Prolégomènes* (p. 190), după ce-l categoriseşte ca fiind unul panteist, afirmă totuşi că, dacă panteismul ar fi adevărat, în mod evident argumentul ontologic *a priori* cartezian ar trebui să fie posibil, căci altfel o fiinţă gânditoare nu ar putea să-l exprime pe Dumnezeu şi în acelaşi timp să fie constituită de către acesta, fără a-l cunoaşte sau fără a avea o cunoaştere oarecare despre el. Iar dacă argumentul *a priori* este validat, nu cu mai puţină validitate trebuie concluzionat că Dumnezeu este esenţa spiritului nostru. Chiar dacă suspiciunea de panteism în cazul cartezianismului nu este de susţinut, considerăm totuşi că rămâne demnă de luat în seamă opinia referitoare la consecinţa produsă de argumentul *a priori*, aşa cum îl impune Descartes, sub forma ideilor înnăscute.

Argumentul ontologic *a priori* cartezian poate fi interpretat în acest caz ca o aplicare a cauzalităţii lui Dumnezeu însuşi, aplicare ce traduce în mod strălucit inspiraţia sintetică a doctrinei carteziene – cea despre care am vorbit la capitolul rezervat *cogito*-ului – şi care poate să nu fie luat drept o dovadă riguroasă a existenţei lui Dumnezeu, ci mai mult ca o explicitare a ideii despre Dumnezeu, adică a unei fiinţe necesare ce poate subzista prin sine, altfel spus printr-o cauză formală.

Se mai poate întâmpla ca însuşi Descartes să fi reconsiderat rolul şi importanţă intuiţiei, până acolo încât să acorde acesteia capacitatea de a augmenta argumentul ontologic, aşa cum reiese dintr-o scrisoare către Jean de Silhon din 1648 :

„Nu mi-aţi mărturisit Dumneavoastră că sunteţi mai puţin încredinţat de obiectele pe care le vedeţi, decât de adevărul propoziţiei acesteia *gândesc, deci exist*? Or, această cunoaştere nu este o lucrare a raţionamentului Dumneavoastră, nici o urmare a instrucţiei pe care profesorii v-ar fi dat-o ; spiritul Dumneavoastră a văzut-o, a simţit-o şi a pipăit-o ; şi chiar ceva din imaginaţia Dumneavoastră, care s-a amestecat într-un mod inoportun în gândurile Dumneavoastră, diminuându-i claritatea, voind să-i acopere aspectele, tot vă e o dovadă a capacităţii sufletelor noastre de a avea despre Dumnezeu o cunoaştere intuitivă. [...] Dar mă faceţi să depăşesc limitele filosofării pe care mi le-am prescris"[23].

Remarca de sfârşit arată că, şi de ar fi să dea o şansă intuiţiei, nu în felul acesta înţelege Descartes să demonstreze existenţa lui Dumnezeu, aşa că putem considera această derogare de la principiile sale mai degrabă o consecinţă a prea-curteniei filosofului nostru către nobilul său prieten.

Cu toate acestea, când se vorbeşte despre ideea de Dumnezeu, adesea se spune că Descartes ajunge la cunoaşterea ei printr-o intuiţie. E adevărat că filosoful foloseşte acest termen, după cum am arătat şi mai sus, însă de cele mai multe ori pentru a-l respinge. Iar ceea ce respinge în modul cel mai hotărât este intuiţia mistică, căreia îi opune intuiţia raţională, discursivizată, chiar cu neajunsurile pe care le comportă de multe ori raţionarea. Iată în acest sens un fragment dintr-o scrisoare din 1648 către acelaşi Jean de Silhon, membru al Academiei Franceze :

„Toate cunoştinţele ce le putem dobândi, fără [vreun] miracol, în această viaţă, despre Dumnezeu se trag din raţionament şi din

23. René Descartes, *Choix de lettres*, Hatier, Paris, 1988, p. 54.

progresul discursului nostru. [...] Mărturisiţi, aşadar, că în această viaţă nu vedeţi în Dumnezeu şi prin lumina sa că el este unul; ci o concluzionaţi dintr-o propoziţie pe care o faceţi despre el şi pe care o obţineţi prin forţa argumentării, care adesea e o maşină defectuoasă. Credeţi ce veţi putea despre mine, căci m-aţi făcut să depăşesc limitele filosofării pe care mi le-am prescris"[24].

Teama, reluată şi aici, de a nu depăşi limitele propuse pentru filosofare exprimă intenţia carteziană de a menţine argumentaţia în limitele raţionalităţii, ale discursivităţii şi ale unei reale obiectivităţi. Convingerea că filosofia trebuie să se folosească doar de mijloacele raţiunii, chiar şi atunci când este vorba de argumentarea existenţei lui Dumnezeu, este rostită hotărât, o dată mai mult, la sfârşitul „Meditaţiei a treia":

„Întreaga forţă a argumentului de care m-am folosit aici pentru a dovedi existenţa lui Dumnezeu constă în aceea că eu recunosc că nu ar fi cu putinţă ca natura mea să fie aşa cum este [...] dacă Dumnezeu n-ar exista cu adevărat"[25].

Aceeaşi idee mai apare o dată, exprimată şi mai concis, dar cu tot atâta esenţialitate, în scrierea cea mai amplă a lui Descartes – *Principiile filosofiei*: „Se poate demonstra că există Dumnezeu doar prin aceea că necesitatea de a fi sau a exista este cuprinsă în noţiunea pe care o avem despre el"[26].

La nevoie, argumentaţia ontologică a cartezianismului ar putea subzista aproape în întregime doar cu acest argument, al demonstrării lui Dumnezeu prin esenţa sa. Certitudinea existenţei lui Dumnezeu devine în acest fel tot atât de absolută ca orice altă cunoştinţă analitic-matematică. E o certitudine reală, nu doar formală, implicând necesitatea de a fi, şi nu doar o simplă posibilitate ideală. În acelaşi timp, acest mod de a argumenta se

24. *Idem.*
25. René Descartes, *Două tratate filosofice...*, p. 272.
26. René Descartes, *Principiile filosofiei...*, p. 85.

constituie în caracteristica fundamentală care îi va permite lui Descartes să transforme ideea despre Dumnezeu în principiu al metafizicii sale.

Obiecţii aduse argumentului ontologic cartezian

După cum era de aşteptat, argumentul asupra existenţei lui Dumnezeu a născut vii discuţii şi a generat obiecţii care, împreună cu răspunsurile lui Descartes, s-au adăugat de la o ediţie la alta a *Meditaţiilor metafizice*, până într-acolo încât corpusul acestui apendice a ajuns să fie mai voluminos decât lucrarea însăşi.

În cele ce urmează, vom urmări obiecţiile ce au fost aduse de către Johan Caterus. În principal, obiecţiile acestuia vizează natura cauzei care produce ideea despre Dumnezeu. În complicata structură a cauzelor, pe care filosofia scolastică a moştenit-o din aristotelism, cea căreia i se datorează cunoaşterea de către noi a ideii despre Dumnezeu nu îşi găsea locul. Dacă această idee este una a subiectului, a imaginaţiei sale, mai poate avea ea obiectivitate? Iar dacă ideea nu îşi are cauza în subiect, atunci e în exteriorul acestuia? Dacă este externă, ce fel de obiect este Dumnezeu, căci ceva e „obiectiv" atunci când „îndreaptă actul gândirii spre obiect, fără vreun adaos real în ceea ce priveşte obiectul". Există Dumnezeu ca obiect sau e doar o denumire, de vreme ce e numai o idee? De ce, dacă nu există cauze ale ideilor, o idee să conoteze o realitate obiectivă, dar cu totul diferită de a celorlalte idei?

Tuturor acestor întrebări Descartes le răspunde, accentuând importanţa deosebită pe care el o acordă distincţiei dintre infinit şi indefinit. Actul de concepere al ideii e, în acelaşi timp, concepere a ceva şi a conţinutului pe care acel ceva îl presupune. Iar acest conţinut este ceva real. Cu cât ideea e „mai plină de conţinut", cu atât ea are o *realitate* mai *obiectivă*. Descartes împrumutase aceşti termeni din filosofia scolastică şi îi folosea de

această dată cu sensul lor consacrat. Aşadar, pentru el, „realitatea obiectivă" a ideilor nu este omogenă, ci fiecare idee prezintă un grad propriu de realitate obiectivă. Cu cât conţinutul ideii e mai bogat în determinaţii, prin numărul sau importanţa lor, cu atât ideea are mai multă realitate obiectivă. În cazul ideii despre Dumnezeu, numărul şi importanţa acestor caractere sunt presupuse nu în expresia lor maximă, ci ca fiind infinite, ceea ce pentru Descartes exprima echivalentul perfecţiunii absolute. Chiar dacă filosoful nu foloseşte o asemenea expresie, am putea spune că Dumnezeu e ideea absolută în filosofia carteziană. Or, în acest caz, el îşi conţine propria cauzalitate, sub toate formele şi în toate gradele pe care această cauzalitate le poate presupune. Dumnezeu este un arhetip în care realitatea şi perfecţiunea sunt continue, atât în formă, cât şi în fapt, aşa cum se arată în „Meditaţia a treia": „Înţeleg prea bine că fiinţa obiectivă a unei idei nu poate fi produsă de către o fiinţă care există doar în potenţă, ceea ce de fapt încă nu e nimic, ci doar de către o fiinţă formală sau actuală"[27].

Acestui argument i s-a obiectat că nu face decât să repete, într-o formă prea puţin diferită, argumentul Sfântului Anselm. Să ne amintim că, la Anselm, Dumnezeu era „fiinţa decât care altceva mai mare nu poate fi conceput", pe când la Descartes, Dumnezeu este „fiinţa suveran perfectă". Definiţiei epistemologice anselmiene, relativă la capacitatea de cunoaştere, Descartes îi opune o definiţie ontologică, relativă la obiectul însuşi. Pentru Descartes, perfecţiunea este expresia infinităţii actuale, nu a unei valori maxime indeterminate, nedefinite. El consideră că indeterminatul este conceptibil şi în acelaşi timp inferior infinitului:

> „Infinitul, ca infinit, nu este cu adevărat înţeles, dar cu toate acestea el este judecat; căci a înţelege clar şi distinct că un lucru nu

27. René Descartes, *Două tratate filosofice...*, p. 269.

poate în nici un fel să întâlnească limite e a înţelege clar că este infinit. Iar eu aici aşez distincţia între indefinit şi infinit. Şi nu există nimic pe care să-l numesc propriu-zis infinit, în afară de cel în care în nici o parte nu întâlnesc limite, în care sens Dumnezeu singur este infinit; însă lucrurile în care, într-o anumită privinţă, nu văd un sfârşit, cum ar fi întinderea spaţiului imaginar, mulţimea numerelor, împărţirea în părţi a unei cantităţi şi alte lucruri asemănătoare, le numesc indefinite şi nu infinite, pentru că în orice caz ele nu sunt fără sfârşit şi nici fără limite"[28].

Devine, astfel, evident că singura cale de a dovedi existenţa lui Dumnezeu rămâne aceea a considerării cauzei eficiente, care nu are altă origine decât ideea însăşi despre Dumnezeu.

Argumentelor care-l demonstrează pe Dumnezeu după efectele sale li se adaugă argumentul care-şi trage forţa din natura şi esenţa însăşi a lui Dumnezeu. Pentru a putea realiza acest argument, Descartes modifică în mod esenţial rolul care-i era rezervat lui Dumnezeu în filosofie, conferindu-i statut de adevăr absolut cert şi indubitabil, transcendent, care poate justifica toate celelalte adevăruri pe care *cogito*-ul le poate determina.

III.3. Dumnezeu ca principiu metafizic

În cuprinsul filosofiei carteziene, locul şi rolul pe care-l joacă Dumnezeu este relevant îndeosebi pentru metafizica pe care o edifică. Dumnezeu nu mai este doar un argument la care se recurge în situaţii fără ieşire, în care raţiunea se dovedeşte înfrântă, ci, odată dovedit că această idee orice spirit cugetător o găseşte imprimată în sine, devine principiu fundamental al cunoaşterii şi al lumii. Iar urmările acestei asumări sunt dintre cele care au cea mai mare importanţă pentru filosofie.

28. *Op. cit.*, p. 309.

Consecinţa epistemologică: posibilitatea ajungerii la adevăr şi certitudine

O privire, oricât de scurtă, asupra *Meditaţiilor metafizice* şi asupra „Primei părţi" a *Principiilor filosofiei* evidenţiază un acelaşi fapt: după ce demonstrează existenţa lui Dumnezeu – în „Meditaţia a treia", respectiv §14 ÷ §23 –, Descartes reia întregul demers pe care-l parcursese până acolo. Cele ce se spun în această reluare nu reprezintă o noutate; decât dintr-un singur punct de vedere. Iar acesta e cel care interesează ideea de fundal în care a fost angajată această lucrare: identificarea principiilor metafizicii carteziene.

Atunci când reia discuţia asupra problemelor pe care le naşte îndoiala, reafirmând din nou *cogito*-ul, filosoful ne aminteşte la fiecare pas de faptul că în conştiinţa noastră avem de această dată un reper: Dumnezeu:

> „Iar atunci când iau seama că mă îndoiesc, că sunt adică un lucru incomplet şi dependent, atunci ideea unei fiinţe complete şi independente, adică a lui Dumnezeu, se prezintă spiritului meu cu multă distincţie şi cu multă claritate; şi doar din faptul acesta, că această idee se regăseşte în mine sau că eu sunt ori exist, eu cel care am această idee, trag concluzia într-un mod atât de evident cu privire la existenţa lui Dumnezeu şi la faptul că existenţa mea [...] depinde în întregime de el, încât nu cred că spiritul omenesc poate cunoaşte ceva cu mai multă evidenţă şi certitudine"[29].

Necesitatea apelului continuu la conceptul de Dumnezeu este mult mai hotărît susţinută în *Principiile filosofiei*:

> „După ce am cunoscut că există Dumnezeu şi că el e autorul a tot ce este sau ce poate fi, urmăm fără îndoială cea mai bună metodă de care ne putem servi pentru a descoperi adevărul, dacă, de la cunoaşterea pe care o avem despre natura sa, trecem la explicarea lucrurilor

29. *Op. cit.*, p. 273.

pe care le-a creat şi dacă încercăm să deducem în acelaşi fel noţiuni ce se găsesc în mod firesc în sufletele noastre, încât să avem o ştiinţă perfectă, adică să cunoaştem efectele prin cauzele lor. Dar, ca să o putem face cu mai multă siguranţă, de fiecare dată când vom dori să examinăm natura vreunui lucru, ne vom aminti că Dumnezeu, care îi este autorul, este infinit, şi că noi suntem în întregime finiţi"[30].

Această nouă parcurgere a cunoştinţelor ce ne sunt accesibile reprezintă urmarea modelării procesului cognitiv propus de cartezianism – cunoaştere ce se edifică într-o dublă raportare –, în care *ego*-ul constituie vectorul ce tinde să confere cunoaşterii grade tot mai mari de distincţie şi evidenţă şi care are ca sens ajungerea la adevăr. În acest proces, validitatea şi sensul demersului sunt asigurate de existenţa unui adevăr formal, eficient şi *a priori*, care este Dumnezeu. Astfel, domeniul cunoaşterii devine infinit şi non-relativ prin aceea că îndoiala este considerată o latură activă a procesului cognitiv, chiar dacă negativă, care pune la dispoziţie *cogito*-ului noi zone de investigaţie. Posibilitatea de a pierde calea şi a ne rătăci în hăţişul de relativităţi sau în necunoscutul noilor teorii, de pe care îndoiala ridică vălul, este exclusă prin faptul că subiectul are mereu prezent reperul şi certitudinea: ideea despre Dumnezeu, instanţă care certifică atât procesul de cunoaştere, cât şi adevărul cunoştinţelor dobândite. Adevărurile pot fi descoperite, fie prin îndoială, fie prin cogitare, în măsura în care ele prezintă o anume analogie cu adevărul *a priori*. Cunoaşterea finitudinii omeneşti şi cunoaşterea infinităţii lui Dumnezeu se găsesc în una şi aceeaşi conştiinţă, căreia Dumnezeu şi *ego*-ul îi sunt doi poli succesiv afirmativi.

De aceea înţelege Descartes să reia în întreaga „Meditaţie a patra" discuţia despre primele principii, îndoiala şi *cogito*-ul – care sunt în măsură să pună spiritul nostru în posesia unor cunoştinţe

30. René Descartes, *Principiile filosofiei...*, pp. 90-91.

adevărate –, precum şi adevărurile pe care le descoperise urmând calea indicată de cele două principii.

Metoda de expunere a tezelor folosită de către Descartes în *Meditaţii metafizice* este cea specifică epocii. El trebuia să urmărească demonstrarea în demersul său a două lucruri:

a) să întemeieze şi să argumenteze principiile pe care le propunea;

b) să reconstruiască obiectul căruia i-a dat principiile, bazându-se pe acestea.

Fiind vorba de o lucrare prezentată Decanatului Facultăţii de Teologie din Paris – e vorba despre *Meditaţiile metafizice* –, filosoful se conformează întocmai acestor reguli. Nu se întâmplă însă la fel cu *Principiile filosofiei*, pentru că intenţia autorului era ca această lucrare, care cuprinde, în cele patru părţi ale sale, întregul gândirii carteziene, să fie un manual al filosofiei sale. De aceea, aici regulile scolastice de prezentare a materialului sunt mult simplificate.

Repetiţia argumentativă din *Meditaţii metafizice* – avem în vedere reluările din „Meditaţia a patra" – avea aşadar rolul de a demonstra valabilitatea principiului care tocmai fusese demonstrat. Datorită faptului că întreaga demonstraţie se autosusţine, putem admite sugestia, pe care Descartes însuşi o promovează, că ideea înnăscută despre Dumnezeu este o idee care are statut de prim-principiu în construcţia metafizicii sale. Desigur, adevărurile eterne, create tot de către Dumnezeu, sunt modelul spre care tinde cunoaşterea noastră, dar fără această primă idee nici celelalte nu pot fi cunoscute şi mai ales nu pot fi cunoscute ca adevărate. În lipsa acestui principiu, nici o construcţie epistemologică nu ar putea fi realizată:

> „Şi astfel, văd pe deplin că siguranţa şi adevărul oricărei cunoaşteri atârnă doar de cunoştinţa Dumnezeului adevărat, aşa încât, înainte de a-l fi aflat pe el, n-aş fi putut şti în chip desăvârşit nimic cu privire la vreun lucru"[31].

31. René Descartes, *Două tratate filosofice...*, p. 280.

Consecinţa ontologică : existenţa a două substanţe pe deplin distincte

Descartes nu se mulţumeşte să demonstreze primordialitatea principială a lui Dumnezeu numai prin aceea că este garant al cunoaşterii, făcând posibil demersul epistemic. El demonstrează şi caracterul de prim-principiu în domeniul ontologiei, ca sursă a *substanţei întinse* şi a *substanţei cugetătoare*, pe care-l comportă Dumnezeu.

Această punere în evidenţă a dependenţei în care se găseşte substanţa în raport cu Dumnezeu nu e decât apelul la un alt gen de argument scolastic, în care se pun în evidenţă relaţiile fundamentale dintre substanţe şi calităţile lor :

> „Iată de ce au dreptate în şcoală să spună că numele substanţei nu e *univoc* în privinţa lui Dumnezeu şi a creaturilor, adică nu este nici o semnificaţie a acestui cuvânt pe care să o concepem distinct şi care să revină în acelaşi sens Lui ca şi lor ; însă, pentru că printre lucrurile create câteva sunt de aşa natură că nu pot exista fără altele, le deosebim de cele care n-au nevoie decât de concursul firesc al lui Dumnezeu, numindu-le pe acestea din urmă substanţe, iar pe celelalte calităţi sau atribute ale acestor substanţe"[32].

Potrivit acestei distincţii, realitatea *substanţei întinse* este susţinută tocmai de faptul că Dumnezeu face posibilă şi adevărată experienţa pe care o avem în privinţa ei. În acelaşi timp, prin atributele lor, Dumnezeu a creat două substanţe distincte, *res cogitans* şi *res extensa*, aşa cum a fost arătat mai sus.

Realitatea *substanţei gânditoare*, care trebuia derivată din altceva decât din natura *cogito*-ului, pentru ca demonstraţia să convingă cu privire la primordialitatea metafizică a ideii despre Dumnezeu, e dovedită prin aceea că, ştiut fiind faptul că *res cogitans* este o

32. René Descartes, *Principiile filosofiei...*, p. 103.

substanţă dependentă şi că facultăţile omeneşti nu sunt capabile să conceapă infinitul în mod actual, dar *cogito*-ul este capabil să-l aprehendeze prin analogie, între Dumnezeu şi *res cogitans* n-ar exista o relaţie de determinare, deoarece ajungerea la ideea despre Dumnezeu nu ar fi posibilă dacă *cogito*-ul nu ar găsi în sine această idee a perfecţiunii. Dar ideea despre Dumnezeu nu e numai un produs al procesului cogitativ, ci şi însemnul pus de creator în chiar opera sa, este sigiliul cu care-şi marchează creaţia, aşa cum s-a arătat mai sus.

În acest fel, Descartes a demonstrat statutul de dependenţă ontologică al celor două substanţe, *res cogitans* şi *res extensa*, faţă de substanţa infinită, perfectă şi etern adevărată : Dumnezeu.

Concluzii

Dacă am reuşit să atingem obiectivele propuse la începutul lucrării, anume de a arăta că în filosofia carteziană se regăsesc o seamă de teme şi idei prezente la alţi gânditori anteriori lui şi că prin acest fapt filosofia sa rămâne îndatorată celei a Evului Mediu, lăsăm cititorul să hotărască. Iar dacă acesta va răspunde afirmativ, sarcina noastră va fi să răspundem la întrebarea ce se poate ridica: ce mai aduce atunci nou filosofia carteziană?

În ciuda oricărei păreri contrare, noutatea nu lipseşte. Ea este concretizată în cel de-al doilea obiectiv pe care l-am urmărit în mod constant: noul mod de relevare şi de abordare a principiilor metafizicii. Prin aceasta, Descartes a reorientat obiectivele şi demersurile filosofiei, făcând să fie luate în dezbatere nu atât obiectele însele, cât principiile lor. Aceasta este marea răsturnare pe care o produce Descartes în filosofie. De aceea se şi numeşte modernă filosofia care îi urmează.

Renunţarea la considerarea şi tratarea *ego*-ului doar ca suflet, deci ca obiect pasiv, trecerea lui în ipostaza de principiu, de substanţă, a însemnat reaşezarea principiul autoreflecţiei în centrul filosofiei şi a deschis, mai târziu, calea filosofiei transcendentale şi a celei fenomenologice.

Acceptarea în mod deschis şi franc a stării fireşti a spiritului omenesc, îndoiala, ca principiu al gândirii, dar şi ca expresie a libertăţii sale, a produs ruptura cu desueta încredere absolută în autorităţi şi principii dogmatice, în metode formale şi neadaptate obiectului lor. Abia în acest fel, negând propriile achiziţii, îndoindu-se de sine, a reuşit gândirea să se depăşească, să-şi creeze

motivaţii noi pentru reconfigurarea şi recucerirea unor teritorii neştiute sau pe care credea că le cunoaşte.

Prin Descartes, spiritul modern a descoperit şi a acceptat ca o moştenire problematizarea continuă, dar şi necesitatea unui criteriu de certitudine de fundal. Pentru Descartes, fundamentul întregului edificiu al ştiinţelor este metafizica, ea singură fiind capabilă să garanteze, prin principiile sale, adevărurile celorlalte ştiinţe.

Chiar dacă în urma criticii kantiene edificiul baroc al argumentului ontologic cartezian al existenţei lui Dumnezeu a fost demolat, metafizica nu a dobândit alte principii mai consistente. Să nu uităm că întrebării carteziene *„este posibilă cunoaşterea adevărată ?"*, filosofia inaugurată de Kant nu face decât să-i mute mai departe ţinta : *„cum este posibilă cunoaşterea ?"*, iar problema existenţei lui Dumnezeu reprezintă abia din această perspectivă de analiză o amfibolie.

Străduinţa filosofului René Descartes de a surprinde într-o teorie coerentă toate argumentările de până la el rămâne demnă de admiraţia noastră. Întreaga sa operă poate fi considerată ca expresia maximă pe care spiritualitatea filosofică a Evului Mediu a reuşit să o dea. Ea se constituie totodată într-o probă a faptului că permanenţa temelor fundamentale ale gândirii este argumentul cel mai bun pentru filosofie.

Întâlnirea cu, precum şi despărţirea de filosofia carteziană nu se pot face fără a medita la cuvintelor lui Étienne Gilson :

> „...s-ar putea ca epoca noastră să încerce, mai mult sau mai puţin confuz, nevoia de a readuce în şcoală un timp care, cunoscând cu siguranţă mult mai puţine despre lucrurile pe care le ştim noi, nu ignora totuşi unicul necesar : superioritatea absolută a spiritului faţă de temporal. Acesta este poate motivul pentru care Evul Mediu rămâne cel mai bun profesor de filosofie pentru noi"[1].

1. Étienne Gilson, *La philosophie au moyen âge*, Payot, Paris, 1925, p. 347.

Anexe

Discurs despre metodă

Partea a doua[1]

[Principalele reguli ale metodei]

Pe atunci eram în Germania, unde mă chemaseră războaiele ce nu se terminaseră încă, şi, cum mă întorceam la oaste de la încoronarea Împăratului, începutul iernii m-a oprit într-o tabără unde, negăsind prilejul vreunei conversaţii plăcute şi neavând din fericire nici griji, nici pasiuni care să mă tulbure, stăteam toată ziua închis într-o cameră călduroasă, unde aveam tot răgazul să mă dedic gândurilor mele. Printre care, unul dintre cele dintâi fu acela de a considera că cel mai adesea în lucrurile compuse din mai multe piese şi făcute de mâna diferiţilor meşteri nu există tot atâta perfecţiune ca în acelea la care a lucrat unul singur. După cum se vede la clădirile ridicate şi terminate de un singur arhitect, care de obicei sunt mai frumoase şi mai bine ordonate decât cele pe care au încercat mai mulţi să le dreagă, încercând să se folosească de ziduri vechi clădite în alt scop. Astfel, unele vechi cetăţi, care nu fuseseră la început decât nişte târguri şi [care] au devenit cu timpul oraşe mari, sunt de regulă tare rău întocmite în comparaţie cu pieţele regulate trasate de fantezia unui inginer într-o câmpie, cu toate că, luând edificiile lor fiecare în parte, de multe ori găsim tot atâta sau mai multă artă decât în ale altora, dar după felul în care sunt aranjate, unul mai mare aici, altul mai mic dincolo, şi după cum îşi arată străzile întortocheate şi inegale, ai spune că mai degrabă întâmplarea decât voinţa unor oameni cu raţiune le-a aşezat astfel. Iar dacă ţinem seama de faptul că din toate timpurile unii slujbaşi au fost însărcinaţi să aibă în grijă clădirile [unor persoane] particulare, pentru a le transforma în podoabă publică, trebuie să admitem că nu e la îndemână, lucrând numai pe lucrurile altuia, să faci ceva desăvârşit. Tot aşa îmi închipui că şi

1. René Descartes, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, Club des Libraires de France, Paris, 1956, pp. 49-59, traducere de Ioan Deac.

popoarele care, fiind odinioară pe jumătate sălbatice şi necivilizându-se decât încetul cu încetul, nu şi-au făcut legi decât pe măsură ce le-au constrâns neplăcerile crimelor şi neînţelegerilor, nu ar putea fi la fel de civilizate precum cele care au respectat de la începutul formării lor regulile stabilite de un legislator prudent. După cum este foarte sigur că adevărata religie, ale cărei comandamente pornesc direct de la Dumnezeu, este incomparabil mai bine orânduită decât celelalte. Sau, pentru a vorbi mai pe înţeles, cred că dacă Sparta a fost altădată atât de înfloritoare, aceasta nu s-a datorat calităţii fiecărei legi luată în parte, mai ales că multe erau foarte stranii şi chiar contrare bunelor moravuri, ci faptului că, inventate fiind de aceeaşi persoană, tindeau toate spre acelaşi scop. Tot aşa mi se pare că ştiinţele livreşti, cel puţin cele ale căror temeiuri nu sunt decât probabile şi care n-au nici un fel de demonstraţii, fiind alcătuite şi îmbogăţite treptat în urma părerilor mai multor persoane, nu sunt atât de aproape de adevăr ca simplele raţionamente pe care le face în mod firesc un om cu bun simţ în ce priveşte lucrurile ce i se înfăţişează. Şi mai cred că, deoarece toţi am fost copii înainte de a fi adulţi şi pentru că a trebuit să fim conduşi multă vreme de pornirile noastre şi de către dascălii noştri, care adesea erau opuse între ele şi care, poate, nici nu ne sfătuiau totdeauna cel mai bine, este aproape imposibil ca judecăţile noastre să fie atât de temeinice şi inatacabile cum ar fi fost dacă din clipa naşterii ne-am fi folosit de întreaga noastră raţiune şi dacă n-am fi fost conduşi decât de ea întotdeauna.

E adevărat că nu vedem nicăieri dărâmându-se toate clădirile unui oraş doar în scopul de a le reface altfel şi de a face străzile mai frumoase; dar se poate constata că mulţi pun să li se dărâme ale lor pentru a le reclădi şi că numai uneori sunt constrânşi să o facă, anume atunci când sunt în pericol să se prăbuşească de la sine sau când fundaţiile nu sunt destul de solide. În virtutea acestui exemplu, m-am convins că n-ar avea nici un sens ca unul ca mine să-şi propună reforma unui stat, schimbându-l din temelii, răsturnându-l pentru a-l reclădi; precum nici chiar să răstoarne ordinea ştiinţelor sau ordinea de învăţare din şcoli; dar, în ceea ce priveşte părerile pe care le dobândisem până atunci, nu puteam face altceva mai bun decât să încerc să le dau uitării pentru a pune în locul lor fie altele mai bune, fie eventual aceleaşi, dar privite în lumina raţiunii. Şi am crezut cu tărie că pe această cale aş reuşi să mă conduc în viaţă mult mai bine decât dacă m-aş sprijini doar pe vechile temeiuri şi m-aş baza doar pe principiile de care mă lăsasem

convins în tinereţe, fără a fi analizat vreodată dacă erau adevărate. Cu toate că mă lovisem aici de unele dificultăţi, ele nu erau fără soluţie şi nici comparabile cu cele întâlnite în reformarea celor mai neînsemnate lucruri cu privire la viaţa publică. Aceste mari alcătuiri sunt greu de reclădit odată distruse sau chiar de păstrat odată zdruncinate, iar căderea lor poate fi foarte neplăcută. Apoi, în privinţa imperfecţiunilor, dacă le au, şi simplul fapt că sunt atât de diverse este o dovadă că au destule, faptul că au fost folosite le-a temperat şi chiar le-a ocolit sau corectat pe nesimţite o mare parte din ele, ceea ce nu s-ar fi putut realiza doar printr-o conduită raţională. În sfârşit, aceste imperfecţiuni sunt mai uşor de suportat decât schimbarea lor. Tot aşa cum drumurile mari care şerpuiesc printre munţi devin largi şi mai plăcute după ce au fost mult bătătorite, aşa încât este mult mai bine să le urmezi decât să te caţeri pe stânci sau să cobori până în fundul prăpăstiilor.

De aceea, n-aş putea în nici un caz să aprob acele firi dezordonate şi neliniştite, care, nefiind chemate prin naştere sau de soartă să diriguiască treburile publice, nu încetează să croiască mereu noi planuri de reformă. Iar dacă aş şti că în această scriere ar exista ceva care să facă să fiu bănuit de această nebunie, aş fi foarte mâhnit dacă s-ar publica. Niciodată intenţia mea nu a vizat mai mult decât a încerca să-mi reformeze propriile gânduri şi a construi pe un teren ce este doar al meu. Iar dacă, satisfăcându-mă această lucrare, vi-o înfăţişez aici ca model, nu o fac pentru că aş vrea să o imite cineva; cei pe care Dumnezeu i-a înzestrat cu darurile sale vor avea poate ţeluri mai înalte; mă tem însă că şi aşa ţelul acesteia este prea îndrăzneţ pentru mulţi. Simpla hotărâre de a renunţa la opiniile împărtăşite până acum nu este un exemplu pe care oricine trebuie să-l urmeze. Iar lumea este alcătuită din două feluri de spirite cărora acesta nu le convine deloc. Anume din cei care, crezându-se mai capabili decât sunt, nu pot să nu se grăbească în judecăţile lor, nici să aibă destulă răbdare pentru a-şi conduce gândurile în ordine; de unde rezultă că, dacă şi-ar lua vreodată libertatea de a se îndoi de principiile pe care le-au asimilat şi s-ar îndepărta de drumul obişnuit, nu ar putea niciodată să urmeze calea ce trebuie ţinută pentru a merge drept, rămânând rătăciţi toată viaţa. Apoi urmează cei care, având destulă raţiune sau modestie pentru a-şi da seama că sunt mai puţin capabili a distinge adevărul de fals decât alţii de către care pot fi învăţaţi, se vor mulţumi mai degrabă să urmeze părerile acestora decât să caute ei înşişi soluţii mai bune.

În ce mă priveşte, m-aş fi numărat fără îndoială printre cei din urmă dacă nu aş fi avut decât un singur dascăl sau dacă n-aş fi cunoscut deosebirile care au existat întotdeauna între părerile celor mai învăţaţi. Dar am aflat, încă din colegiu, că nu se poate imagina nimic, oricât de ciudat şi de puţin credibil, care să nu fi fost spus de vreun filosof; de atunci, călătorind, mi-am dat seama că toţi cei cu sentimente foarte deosebite de ale noastre nu sunt din această cauză nici sălbatici, nici barbari, ci că mulţi au tot atâta sau mai multă raţiune decât noi; şi considerând că acelaşi om, cu acelaşi spirit, fiind crescut din copilărie între francezi sau germani devine altul decât ar fi fost dacă ar fi trăit dintotdeauna între chinezi sau canibali; acest lucru este valabil până şi în modă, unde ceva care ne-a plăcut acum zece ani şi ne va plăcea poate peste zece ani ne pare în momentul de faţă extravagant şi ridicol; astfel încât, obiceiurile şi exemplul ne conving în mai mare măsură decât orice cunoştinţă sigură; şi că, cu toate acestea, multitudinea de voci nu reprezintă o dovadă fără valoare pentru adevărurile greu de descoperit, din cauză că este foarte probabil ca un singur om să le fi întâlnit mai mult decât un popor întreg; eu nu puteam găsi pe cineva ale cărui opinii asemănătoare mie să trebuiască a fi preferate celor ale altora şi m-am văzut oarecum constrâns să încerc să mă conduc de unul singur.

Dar, asemeni unui om care merge singur şi în întuneric, m-am hotărât să înaintez foarte încet şi cu băgare de seamă în toate privinţele, încât, chiar dacă nu voi înainta decât foarte puţin, mă voi feri să cad. N-am vrut să încep prin a da la o parte nici una din opiniile care s-ar fi putut strecura fără girul raţiunii în mintea mea înainte de a fi gândit îndelung proiectul lucrării întreprinse şi a fi căutat adevărata metodă de a dobândi cunoaşterea tuturor lucrurilor de care spiritul meu ar fi capabil.

Pe când eram mai tânăr, am studiat dintre ramurile filosofiei logica, iar dintre cele ale matematicii analiza geometrilor şi algebra, trei arte sau ştiinţe care păreau că trebuie să contribuie oarecum la realizarea scopului meu. Studiindu-le însă mi-am dat seama că, în ceea ce priveşte logica, silogismele şi majoritatea celorlalte reguli ale sale servesc mai degrabă la a explica altuia lucruri care se ştiu sau chiar, ca în arta lui Lullus, la a vorbi fără temei despre lucruri pe care nu le cunoşti, decât la a le învăţa. Şi deşi conţine multe precepte foarte adevărate şi foarte bune, sunt amestecate totuşi printre ele şi altele dăunătoare sau de prisos, astfel încât, a le separa este aproape tot atât de greu ca a obţine o Diană sau o Minervă dintr-un bloc de marmură încă neconturat.

Apoi, în ceea ce priveşte analiza celor vechi şi algebra modernilor, dincolo de faptul că se referă la materii foarte abstracte şi care nu par a fi de vreun folos, prima se restrânge la studiul figurilor şi nu poate face intelectul să lucreze fără a obosi foarte mult imaginaţia ; şi atât de mult ne-am lăsat dominaţi de regulile şi cifrele celei din urmă, încât s-a ajuns la o artă confuză şi obscură care mai mult încurcă spiritul, în locul unei ştiinţe care să-l cultive. Din această pricină m-am gândit că trebuia căutată o altă metodă care, conţinând avantajele celor trei, să fie lipsită de defectele lor. Iar cum multitudinea legilor justifică adesea viciile, astfel încât, de pildă, un stat este mult mai bine condus atunci când nu are decât puţine legi, dar acestea sunt strict urmate, tot astfel, în locul numeroaselor precepte ale logicii, am crezut că-mi vor fi suficiente următoarele patru reguli, cu condiţia de a nu mă abate de la hotărârea fermă şi statornică de a le respecta întotdeauna.

Prima era de a nu accepta niciodată un lucru ca adevărat dacă nu ştiam în mod evident că e aşa ; adică de a evita cu grijă graba şi prejudecata şi de a nu introduce nimic în judecăţile mele decât ceea ce s-ar prezenta clar şi distinct spiritului meu, neavând nici un motiv de a fi pus la îndoială.

A doua, de a împărţi fiecare dintre dificultăţile pe care le analizez în câte fragmente ar fi posibil şi necesar pentru a fi mai bine rezolvate.

A treia, de a-mi conduce în ordine gândurile, începând cu obiectele cele mai simple şi mai uşor de cunoscut, pentru a mă urca puţin câte puţin, ca pe nişte trepte, la cunoaşterea celor mai complexe şi presupunând o ordine chiar între cele care nu se succed în mod firesc.

Şi ultima, de a face peste tot enumerări atât de complete şi revizuiri atât de generale, încât să fiu sigur că n-am omis nimic.

Aceste lungi şiruri de explicaţii foarte simple şi la îndemână, de care geometrii obişnuiesc să se slujească pentru a reuşi în demonstraţiile lor cele mai dificile, mi-au oferit prilejul să-mi închipui că toate lucrurile ce intră în sfera cunoaşterii umane se înlănţuie în acelaşi fel, respectând condiţia de a nu considera drept adevărat ceva ce nu este şi de a păstra întotdeauna ordinea de deducere a unora din altele ; în consecinţă, nu pot exista [cunoştinţe], oricât de îndepărtate, la care să nu ajungem şi oricât de ascunse pe care să nu le descoperim. Nu mi-a fost greu să descopăr cu care ar trebui început, căci ştiam deja că trebuie să încep cu cele mai simple şi mai uşor de cunoscut. Ţinând seama de faptul că, dintre toţi cei care au cercetat până acum adevărul în ştiinţe, matematicienii au fost singurii care au putut ajunge la unele demonstraţii,

adică la unele temeiuri certe şi evidente, nu mă îndoiam că le-au găsit pe aceeaşi cale; deşi nu speram în alt folos decât acela de a-mi obişnui spiritul să se hrănească cu adevăr şi să nu se mulţumească cu argumente false. Dar pentru acest scop n-am încercat să învăţ toate aceste ştiinţe particulare numite în mod obişnuit matematici; observând că, în ciuda obiectelor lor diferite, ele nu încetează a se asemui prin aceea că examinează diversele raporturi şi proporţii, m-am gândit că ar fi mai bine să cercetez doar aceste proporţii la modul general, în domenii care mi-ar uşura cunoaşterea; şi aceasta fără a le forţa pentru a le putea aplica mai bine după aceea la toate celelalte domenii cărora li s-ar potrivi. Apoi, ţinând seama de faptul că pentru a le cunoaşte aş avea uneori nevoie să le examinez pe fiecare în parte sau să reţin şi să înţeleg mai multe deodată, am socotit că pentru a le examina mai bine trebuia să le dispun în serii, deoarece nu găseam nimic mai simplu, nici nu puteam să-mi reprezint într-un mod mai distinct pentru imaginaţia şi simţurile mele, dar că, pentru a reţine sau înţelege mai multe laolaltă, trebuia să le transpun în cifre, cât mai scurte posibil. Aşa că am împrumutat, pe această cale, tot ce era mai bun în analiza geometrică şi algebră şi am îndreptat neajunsurile uneia prin cealaltă.

În sfârşit, îndrăznesc să spun că respectarea strictă a acestor câteva precepte pe care le-am ales mi-au facilitat atât de mult rezolvarea tuturor chestiunilor pe care aceste două ştiinţe şi le pun, încât, în două-trei luni cât mi-au trebuit pentru a le examina, începând cu cele mai simple şi mai generale şi utilizând fiecare adevăr descoperit ca regulă pentru aflarea altora, nu numai că am dat de capăt multor probleme care altădată îmi păreau foarte dificile, dar mi s-a părut spre sfârşit că şi în chestiunile necunoscute puteam să determin mijloacele prin care devenea posibilă rezolvarea lor. În aceasta sper să nu vă par prea orgolios, de veţi lua în seamă că nu există decât un adevăr pentru fiecare lucru, oricine îl descoperă ştie atât cât se poate şti: de exemplu, un copil cunoscător al aritmeticii, care face o adunare conform regulilor, poate fi sigur că a găsit în suma respectivă ceea ce orice spirit uman ar putea găsi. În sfârşit, metoda, care ne învaţă să urmăm ordinea adevărată şi să enumerăm exact toate laturile fenomenului cercetat, conţine ceea ce dă certitudine regulilor aritmeticii.

Dar ceea ce mă satisfăcea cel mai mult în această metodă consta în faptul că prin ea îmi puteam utiliza raţiunea în toate domeniile, dacă nu perfect, măcar cât îmi stătea în putinţă; în plus, simţeam că practicând-o îmi obişnuiam spiritul să conceapă mai clar şi mai distinct obiectele

sale; şi că, nefiind subordonată vreunei discipline particulare, îmi propuneam s-o aplic cu tot atâta utilitate la dificultăţile celorlalte ştiinţe cum procedasem în cazul algebrei. Pentru aceasta n-aş fi îndrăznit să examinez mai întâi toate dificultăţile care ar apărea, aceasta fiind de altfel contrar ordinii prescrise de metodă. Ţinând seama de faptul că principiile acestor ştiinţe trebuiau împrumutate din filosofie, în care nu aflasem încă ceva sigur, am socotit că trebuie mai întâi să încerc să i le stabilesc; şi că, acesta fiind lucrul cel mai important, în care coexistau graba şi precipitarea cel mai de temut, nu trebuia să încerc să-l duc la capăt înainte de a atinge o vârstă mai matură decât cea de douăzeci şi trei de ani, cât aveam atunci, şi pentru că nu m-am pregătit mai mult în acest scop, eliberându-mi spiritul de toate opiniile greşite pe care le acceptasem până atunci şi fără să fi acumulat mai multă experienţă care să constituie apoi conţinutul raţionamentelor mele; exersând mereu metoda propusă, o consolidam din ce în ce mai mult.

Partea a patra[2]

[Dovezi ale existenţei lui Dumnezeu şi ale sufletului omenesc sau bazele metafizicii]

Nu ştiu dacă trebuie să vă spun despre primele meditaţii pe care le-am făcut acolo, căci ele sunt atât de metafizice şi neobişnuite încât nu ar fi probabil pe gustul tuturor; şi totuşi, pentru a putea aprecia dacă fundamentele pe care le-am adoptat sunt destul de solide, mă văd, într-un fel, constrâns să vă vorbesc despre ele. Observasem de mult că în ceea ce priveşte moravurile e nevoie câteodată să urmăm opinii ce sunt prea puţin sigure ca şi cum ar fi indubitabile, aşa cum am spus mai sus; dar, pentru că atunci doream să mă ocup doar de cercetarea adevărului, m-am gândit că trebuie să fac contrariul şi să resping ca absolut fals tot ce ar conţine cea mai slabă îndoială, pentru a vedea dacă nu rămâne, în ceea ce cred, ceva absolut indubitabil. Astfel, din cauză că simţurile ne înşală uneori, am plecat de la presupunerea că nu există nici un lucru aşa cum ele ne fac să ni-l imaginăm, fiindcă există oameni

2. René Descartes, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, Club des Libraires de France, Paris, 1956, pp. 67-76, traducere de Ioan Deac.

care se înşală în raţionamentele privind cele mai simple chestiuni de geometrie şi comit în acest sens paralogisme; considerând că eram supus erorii ca oricare altul, am respins ca false toate argumentele pe care le luasem mai înainte drept demonstraţii; în fine, considerând că aceleaşi gânduri pe care le avem când suntem treji pot să ne vină şi când dormim, fără să fie adevărate, m-am hotărât să-mi închipui că toate lucrurile care îmi pătrunseseră cândva în spirit nu erau mai adevărate decât iluziile visurilor mele. Dar după aceea mi-am dat seama că, atunci când voiam să gândesc că totul era fals, trebuia în mod necesar ca eu, cel care gândeam, trebuia să fiu ceva; şi observând că acest adevăr: *gândesc, deci sunt* era atât de stabil şi de sigur încât şi cele mai extravagante presupoziţii ale scepticilor nu erau în stare să-l zdruncine, am considerat că puteam să-l adopt fără ezitare ca prim principiu al filosofiei pe care o căutam.

Examinând apoi cu atenţie ce eram eu şi văzând că puteam să-mi închipui că nu am corp şi că nu ar exista nici o lume şi nici un loc în care să mă aflu, dar nu puteam totuşi să-mi închipui că nu exist, ci, dimpotrivă, tocmai pentru că gândeam că mă îndoiesc de adevărul celorlalte lucruri, reieşea în mod foarte evident şi cert că exist, în timp ce dacă aş fi încetat să gândesc, chiar dacă tot ceea ce îmi imaginasem ar fi fost adevărat, nu aveam nici un motiv să cred că aş exista, de aici am dedus că sunt o substanţă a cărei esenţă sau natură nu este alta decât a gândi şi care, pentru a exista, nu are nevoie de nici un loc şi nu depinde de nici un lucru material, astfel încât acest eu, adică sufletul prin care sunt ceea ce sunt, este în întregime distinct de corp şi chiar mai uşor de cunoscut decât el; în afară de aceasta, chiar dacă nu ar exista corpul, sufletul n-ar înceta să fie ceea ce este.

După aceea, am examinat ceea ce se cere în general unei propoziţii pentru a fi adevărată şi sigură; căci, din moment ce tocmai descoperisem una care ştiam că este aşa, m-am gândit că trebuie să ştii în ce constă această certitudine. Observând că nu există în acest *gândesc, deci sunt* nimic care să mă asigure că spun adevărul, în afară de faptul că văd foarte clar că pentru a gândi trebuie să exişti, am considerat că pot să adopt drept regulă generală că lucrurile pe care le concepem foarte clar şi distinct sunt toate adevărate, dar că există o oarecare dificultate în stabilirea celor pe care le concepem distinct.

În continuare, reflectând asupra celor de care mă îndoiam şi a faptului că fiinţa mea nu era cu totul perfectă, căci vedeam foarte clar că a cunoaşte este o mai mare perfecţiune decât a te îndoi, am început

să caut de unde învăţasem să gândesc la ceva mult mai perfect decât eram eu şi am ştiut, în mod evident, că acesta trebuia să fie de o natură cu adevărat perfectă. În ceea ce priveşte gândurile despre multe lucruri din afara mea, cum ar fi cele despre cer, pământ, lumină, căldură şi numeroase altele, nu-mi era greu să ştiu de unde proveneau, întrucât, neobservând nimic în ele care să le facă superioare mie, puteam crede că, dacă erau adevărate, erau datorită dependenţei de natura mea, în măsura în care ea era într-un fel perfectă, iar dacă nu erau [adevărate], puteam crede că le aveam din neant, adică erau în mine pentru că eram nedesăvârşit. Dar nu putea fi acelaşi lucru cu ideea unei fiinţe mult mai desăvârşite decât a mea, căci de-ar veni din neant, era realmente imposibil ; şi pentru că nu este mai puţin contradictoriu a spune că ceea ce este mai desăvârşit e o consecinţă şi o dependenţă de ceva mai puţin desăvârşit decât a spune că nimic provine din ceva, eu nu puteam să am această idee din mine însumi ; astfel încât rămânea ca ea să-mi fi fost dată de o altă natură, cu adevărat mai desăvârşită decât mine, posedând în sine toate perfecţiunile despre care eu puteam să-mi fac o idee, într-un cuvânt Dumnezeu. Aş adăuga la acestea că, întrucât cunoşteam unele perfecţiuni pe care eu nu le aveam, nu eram singura fiinţă care să existe (mă voi folosi aici, cu îngăduinţa dumneavoastră, în mod liber de termenii scolasticii), trebuia deci să existe cu necesitate o fiinţă mai desăvârşită de care să depind şi de la care să fi dobândit tot ceea ce aveam. Căci, dacă aş fi fost singur şi independent de oricine altcineva, astfel încât să fi avut de la mine însumi acel puţin prin care participam la fiinţa perfectă, aş fi putut avea tot de la mine, în virtutea aceluiaşi motiv, tot prisosul care ştiam că-mi lipseşte, fiind astfel eu însumi infinit, etern, imuabil, atotcunoscător, atotputernic şi, în fine, având toate perfecţiunile pe care le are doar Dumnezeu. Căci, urmând raţionamentele pe care tocmai le-am prezentat, pentru a cunoaşte natura lui Dumnezeu în măsura în care natura mea este capabilă de aceasta, nu aveam decât să examinez toate lucrurile despre care aveam vreo idee, dacă aparţineau sau nu perfecţiunii, şi să mă încredinţez că nici unul din cele în care vedeam o imperfecţiune nu era de la el, în timp ce toate celelalte erau. După cum am constatat că îndoiala, nestatornicia, tristeţea şi altele asemenea nu puteau să se afle la el, de vreme ce şi eu aş fi fost foarte mulţumit să fiu scutit de ele. În afară de aceasta, aveam idei despre foarte multe lucruri sensibile şi corporale : căci, cu toate că presupuneam că visez şi că tot ceea ce vedeam sau imaginam este fals, nu puteam totuşi să neg că ideile sunt cu adevărat în gândirea mea ; dar

pentru că ştiam foarte precis că natura intelectuală este distinctă de cea corporală, considerând că orice sinteză înseamnă dependenţă şi o dependenţă este evident un defect, deduceam de aici că Dumnezeu ca fiinţă perfectă nu putea fi compus din aceste două naturi şi că, prin urmare, nici nu era astfel ; dar mai deduceam că, dacă în lume există vreun corp sau vreo inteligenţă sau o altă natură care să nu fie perfecte, fiinţa lor trebuie să depindă de puterea lui Dumnezeu în aşa fel încât nu pot subzista nici un moment fără el.

Am vrut apoi să cercetez alte adevăruri, şi propunându-mi obiectul geometrilor, pe care îl concepeam ca un corp continuu sau un spaţiu infinit întins în lungime, lăţime şi înălţime sau adâncime, divizibil în diverse părţi ce puteau avea diverse figuri şi mărimi şi care puteau fi mişcate şi transpuse în toate felurile - căci geometrii presupun toate acestea despre obiectul lor -, am parcurs câteva din cele mai simple demonstraţii ale lor ; şi remarcând că cea mai mare certitudine pe care toată lumea le-o atribuie nu este bazată decât pe faptul că lucrurile sunt în mod evident concepute după regula pe care am prezentat-o mai sus, am observat, de asemenea, că nu era nimic din ele care să-mi dea certitudinea existenţei obiectului lor ; căci, de exemplu, vedeam bine că în cazul unui triunghi trebuia ca cele trei unghiuri ale sale să fie egale cu două unghiuri drepte, dar din aceasta nu găseam nimic care să mă asigure că în lume există vreun triunghi ; în timp ce, reexaminând ideea pe care o aveam despre o fiinţă perfectă, găseam că existenţa este cuprinsă în ea în acelaşi fel în care este cuprinsă în cazul triunghiului cu cele trei unghiuri ale sale egale cu două unghiuri drepte sau al unei sfere cu toate punctele egal depărtate de centru şi că, în consecinţă, este cel puţin tot atât de sigur că Dumnezeu, această fiinţă perfectă, este sau există, ca în orice demonstraţie de geometrie.

Dacă mai există oameni convinşi de dificultatea de a-l cunoaşte pe Dumnezeu şi chiar propriul lor suflet, aceasta se datorează faptului că ei nu-şi înalţă niciodată spiritul dincolo de lucrurile sensibile şi că sunt obişnuiţi să examineze un lucru doar imaginându-şi-l, mod de gândire specific lucrurilor materiale, că ceea ce nu poate fi imaginat le apare ca neinteligibil. Aceasta apare destul de manifest în faptul că până şi filosofii susţin ca maximă în şcoli că nu există nimic în intelect care să nu fi fost mai întâi în simţuri, unde este sigur totuşi că ideile de Dumnezeu şi de suflet n-au ajuns niciodată, şi-mi pare că cei care vor să-şi folosească imaginaţia pentru a înţelege aceste idei ar fi asemenea celor care, pentru a auzi sunetele sau pentru a simţi mirosurile, ar vrea

să se folosească de ochi ; cu singura deosebire că simţul vederii nu ne asigură mai puţin de adevărul obiectelor sale decât o fac simţul mirosului sau al auzului, în timp ce nici imaginaţia şi nici simţurile noastre nu ne-ar putea oferi certitudini asupra unui lucru dacă n-ar interveni intelectul.

Dacă, în sfârşit, mai există oameni care nu sunt încă destul de convinşi de existenţa lui Dumnezeu şi a sufletului lor pe baza argumentelor pe care le-am adus, vreau ca ei să ştie că toate celelalte lucruri de care ei sunt poate mai siguri, ca, de pildă, faptul că au un corp şi că există astre şi Pământ şi alte lucruri asemănătoare, sunt mai puţin sigure ; căci, deşi există o certitudine morală despre aceste lucruri, anume că e cel puţin extravagant să te îndoieşti de ele, totuşi trebuie să fii lipsit de raţiune, atunci când este vorba despre o certitudine metafizică, ca să poţi nega că există destule temeiuri pentru a nu fi pe deplin sigur, ţinând seama că tot aşa putem să ne imaginăm în somn că avem un alt corp sau că vedem alte astre şi alt pământ, ceea ce nu este cazul în realitate. Căci de unde ştim că gândurile care ne vin în vis sunt mai false decât celelalte, din moment ce ele nu sunt mai puţin vii şi expresive ? Oricât de mult ar studia chiar spiritele cele mai luminate această chestiune, şi studieze-o cât le-o plăcea, nu cred că ar putea da un motiv suficient de puternic pentru a înlătura aceste îndoieli, dacă nu presupun existenţa lui Dumnezeu. Deoarece, în primul rând, chiar ceea ce eu am considerat mai înainte ca regulă, şi anume că lucrurile pe care le concepem foarte clar şi distinct sunt toate adevărate, nu este sigur decât datorită faptului că Dumnezeu este sau există şi că el este o fiinţă perfectă, iar tot ceea ce este în noi vine de la el ; de unde rezultă că ideile sau noţiunile noastre fiind lucruri reale şi care vin de la Dumnezeu, în măsura în care sunt clare şi distincte, nu pot fi decât adevărate. Aşa încât, dacă avem destul de des idei false, aceasta se datorează faptului că ele au ceva confuz şi obscur, din cauză că provin din neant, adică sunt în noi atât de confuze fiindcă noi nu suntem cu totul perfecţi. Şi este evident că nu e cu nimic mai respingătoare ideea că falsitatea sau imperfecţiunea ar purcede de la Dumnezeu ca atare, decât aceea că adevărul sau perfecţiunea ar proveni din neant. Dar, dacă n-am şti că tot ce este în noi real şi adevărat vine de la o fiinţă perfectă şi infinită, oricât de clare şi perfecte ar fi ideile noastre, n-am avea nici un temei care să ne asigure că ele ar avea perfecţiunea de a fi adevărate.

Or, după ce cunoaşterea lui Dumnezeu şi a sufletului ne-a dat certitudinea acestei reguli, este foarte uşor să admitem că visele pe care

le avem în somn nu trebuie deloc să ne facă să ne îndoim de adevărul gândurilor pe care le avem când suntem treji. Căci, dacă li s-ar întâmpla unora ca dormind să aibă o idee foarte distinctă, ca de exemplu un geometru să inventeze o nouă demonstraţie, somnul său n-ar împiedica-o să fie adevărată ; cât despre greşeala cea mai obişnuită a viselor noastre, constând în faptul că reprezintă diferite obiecte la fel ca simţurile noastre exterioare, nu are importanţă faptul că ea ne dă prilejul să nu avem încredere în adevărul unor asemenea idei ; căci putem fi înşelaţi şi fără să dormim, aşa cum adesea cei bolnavi de gălbenare văd totul galben sau cum astrele sau alte corpuri foarte îndepărtate ne apar mult mai mici decât sunt. Căci, fie suntem treji, fie dormim, nu trebuie niciodată să ne lăsăm convinşi decât de evidenţa raţiunii noastre. Şi trebuie remarcat că spun : a raţiunii noastre şi nu a imaginaţiei, nici a simţurilor noastre. Pentru că, deşi noi vedem soarele foarte clar, nu trebuie să considerăm că el este de mărimea pe care o vedem ; putem foarte bine să ne imaginăm distinct un cap de leu pe un corp de capră, fără ca, din aceasta, să conchidem că în lume ar exista himere ; pentru că raţiunea nu ne spune că ceea ce vedem sau ne imaginăm astfel este adevărat. Însă ea ne spune că toate ideile sau noţiunile trebuie să aibă un fundament de adevăr. Căci n-ar fi posibil ca Dumnezeu, fiinţă cu totul perfectă şi adevărată, să le fi sădit în noi fără ca ele să fie adevărate ; şi fiindcă raţionamentele noastre nu sunt niciodată atât de evidente, nici atât de complete în timpul somnului ca în starea de veghe, deşi uneori ceea ce ne imaginăm este tot atât de viu şi expresiv, raţiunea ne mai spune că din gândurile noastre ce nu pot fi toate adevărate, din cauză că noi nu suntem perfecţi, tocmai acelea pe care le avem când suntem treji sunt, mai degrabă decât visurile noastre, cele care conţin adevărul.

Meditaţii metafizice

Meditaţia a doua[3]

Despre firea spiritului omenesc; şi că este mai uşor de cunoscut decât corpul

Meditaţia de ieri mi-a umplut sufletul de atâtea îndoieli, încât nu mai stă în puterea mea să le uit. Şi totuşi, nu văd în ce fel le-aş putea rezolva; ca şi cum dintr-o dată aş fi căzut într-o apă adâncă, sunt atât de surprins, încât nici nu izbutesc să ating fundul cu picioarele, nici să înot pentru a mă menţine la suprafaţa ei. Mă voi strădui totuşi şi voi urma aceeaşi cale pe care păşisem ieri, dând de o parte toate cele în care puteam închipui o îndoială cât de mică, ca şi când acestea ar fi absolut false; şi voi merge mai departe pe această cale, până ce voi afla cu siguranţă că nimic nu e sigur în această lume.

Arhimede, pentru a mişca globul terestru din loc şi pentru a-l muta într-altul, nu cerea decât un punct, care să fie solid şi nemişcat. La fel, şi eu cer îngăduinţa de a năzui la lucruri mari, de voi avea fericirea de a găsi măcar un singur lucru care să fie sigur şi indubitabil.

Presupun, aşadar, că toate lucrurile pe care le văd sunt false; mă conving de faptul că nimic din ceea ce ne înfăţişează memoria plină de minciuni n-a existat vreodată; că nu am defel simţuri; cred că trupul, forma, întinderea, mişcarea şi locul nu sunt decât ficţiuni ale minţii mele. Ce va rămâne adevărat, atunci? Poate nimic altceva decât că nu e nimic sigur.

Dar ce ştiu eu dacă nu există altceva, diferit de cele pe care tocmai le-am judecat ca fiind nesigure, cu privire la care să nu încapă nici cea mai mică îndoială? Nu cumva se află vreun Dumnezeu oarecare sau o altă putere oarecare, care-mi pune în suflet aceste gânduri? Asta nu e necesar; căci poate sunt capabil să le produc eu însumi. Aşadar, nu

3. René Descartes, *Œuvres philosophiques*, II, Bordas, Paris, 1992, pp. 414-429, traducere de Ioan Deac.

cumva eu cel puţin sunt ceva? Dar am tăgăduit că aş avea vreun simţ sau corp. Ezit totuşi, căci ce urmează de aici? Oare sunt astfel legat de corp şi simţuri, încât nu pot fiinţa fără ele? Însă m-am încredinţat singur că nu există cu desăvârşire nimic în lume, nici cer, nici un soi de pământ, nici un soi de suflete şi de corpuri; nu mă convinsesem de asemenea că eu însumi n-aş fi? Ba dimpotrivă, eu fiinţam, fără îndoială, de vreme ce am fost încredinţat de asta sau chiar dacă gândisem ceva. Însă există un anumit spirit înşelător, deosebit de puternic, deosebit de iscusit, care îşi foloseşte toată priceperea pentru a mă amăgi întotdeauna. Nu e nici o îndoială aşadar că sunt, dacă el mă înşală; şi înşele-mă cât o vrea, el nu e în stare să mă facă să nu fiu atâta timp cât voi socoti că sunt ceva. Astfel încât, gândind bine şi examinând cu grijă toate lucrurile, trebuie să trag concluzia că propoziţia aceasta: *Eu sunt, eu exist* este în mod necesar adevărată ori de câte ori o rostesc sau o concep în gând.

Dar tot nu pricep cu destulă claritate ce anume sunt eu, cel care sunt sigur că sunt; de aceea, trebuie să mă feresc a nu lua cumva în chip nechibzuit altceva în locul meu şi astfel a mă înşela chiar privitor la acea cunoştinţă despre care pretind că este cea mai sigură şi evidentă dintre toate cele pe care le-am avut înainte.

Iată de ce voi analiza din nou ceea ce credeam că sunt înainte de a fi intrat în aceste ultime judecăţi; şi din vechile mele păreri voi înlătura, apoi, ceea ce, prin argumente înfăţişate, poate fi clătinat oricât de puţin, astfel încât să nu rămână decât ceea ce e sigur şi neîndoielnic. Prin urmare, ce anume am socotit până acum că sunt? De bună seamă, om. Dar ce este un om? Voi zice că e un animal raţional? Nu, desigur, fiindcă după aceea ar trebui să cercetez ce anume este animal şi ce e raţional; iar astfel, dintr-o singură problemă, am cădea pe nesimţite într-o mulţime de altele mai dificile şi mai încâlcite, şi n-aş vrea să abuzez de puţinul timp şi de răgazul ce-mi rămâne, folosindu-l la demolarea unor astfel de subtilităţi. Mai degrabă voi lua în considerare gândurile ce se iveau înainte de la sine în mintea mea şi care mi-au fost inspirate doar de natura mea, atunci când mă îndeletniceam să observ fiinţa mea. Mă consideram, în primul rând, ca având o faţă, mâini, braţe şi această întreagă maşinărie formată din oase şi carne, aşa cum apare chiar şi în cazul unui cadavru, pe care o numeam corp. În afară de asta, am mai observat că mă hrănesc, că umblu, că simt şi cuget, şi raportam toate aceste acţiuni la suflet, dar nu mă oprisem deloc să iau seamă la ce este acest suflet sau, dacă mă oprisem cumva, mi-l

închipuiam drept o rară materie subtilă, asemenea vântului sau flăcării ori unui aer foarte pătrunzător, care s-a insinuat şi s-a răspândit în membrele mele cele mai mari. Pe de altă parte, cu privire la corp, nici măcar nu mă îndoiam de natura lui; ci socoteam că îl cunoşteam în mod foarte lămurit, iar dacă încercam cumva să-l descriu aşa cum mi-l închipuiam, l-aş fi descris astfel: înţeleg prin corp ceea ce e în stare să se termine printr-o formă oarecare, să fie cuprins într-un loc, să umple astfel un spaţiu încât să înlăture din el orice alt corp; care să poată fi simţit prin pipăit, văz, auz, gust ori miros; să fie mişcat în mai multe feluri, nu însă prin el însuşi, ci prin ceva străin ce l-ar atinge şi de la care ar primi impulsul. Căci, de-ar avea în sine puterea de a se mişca, de a simţi şi de a gândi, nu cred că ar trebui să acordăm aceste avantaje naturii corporale, ci dimpotrivă, m-aş mira să văd că astfel de facultăţi sunt întâlnite în anumite corpuri.

Dar eu, cine sunt eu, presupunând că există cineva care este extrem de puternic şi, aş îndrăzni s-o spun, răutăcios şi viclean, care îşi foloseşte întreaga putere şi toată priceperea pentru a mă înşela? Pot oare să fiu sigur că am măcar cel mai mic lucru dintre cele despre care am spus altădată că aparţin naturii corporale? Cercetez cu atenţie, cuget, mă întorc asupra chestiunii, dar nu întâlnesc nimic despre care să spun că se află în mine. Nu e nevoie să zăbovesc pentru a le înşira. Să trecem, aşadar, la atributele sufletului şi să vedem dacă este vreunul care să fie cu adevărat în mine. Primele sunt cele care privesc faptul că mă hrănesc şi că umblu, dar dacă e adevărat că nu mai am corp, este adevărat şi faptul că nu pot să merg şi nici să mă hrănesc. Un altul este acela de a simţi; dar nici fără corp nu pot simţi, ca să nu mai spun că altădată, în timpul somnului, am simţit multe lucruri. Un altul este acela de a gândi; şi aflu de astă dată că gândirea este un atribut ce-mi aparţine: ea singură nu poate fi separată de mine. *Eu sunt, exist*; asta e sigur, însă cât timp? Atât timp cât gândesc; căci s-ar putea întâmpla tocmai ca, dacă mă opresc de la a gândi, să încetez de îndată să fiu sau să exist. Iar acum nu admit nimic care să nu fie cu necesitate adevărat; prin urmare, la drept vorbind, sunt doar un lucru cugetător, adică un spirit, un intelect, o judecată, cuvinte al căror înţeles mi-era până acum necunoscut. Sunt un lucru adevărat şi existând cu adevărat; dar ce lucru anume? Am mai spus-o, unul care gândeşte. Şi mai mult de atât? Îmi voi folosi iarăşi imaginaţia, pentru a vedea dacă nu sunt ceva mai mult. Nu sunt acea alcătuire de membre ce e numită corp omenesc; nu sunt nici un anumit aer fin răspândit în aceste membre, nu sunt un vânt,

un suflu, un abur, nimic din ce-mi pot închipui sau imagina, pentru că am presupus că toate acestea nu sunt nimic şi pentru că, fără a schimba această supoziţie, am aflat că nu încetez a fi sigur de faptul că sunt ceva.

Dar se poate întâmpla, oare, ca acele lucruri pe care chiar le presupun că nu există, deoarece îmi sunt necunoscute, să nu se deosebească totuşi în realitate de mine, cel pe care l-am cunoscut? Nu ştiu; nu discut acum lucrul acesta, nu pot să judec decât cu privire la cele ce-mi sunt cunoscute: ştiu că sunt şi cercetez în ce fel sunt eu, cel pe care l-am cunoscut ca fiind. Or, e foarte sigur că această noţiune şi cunoaştere despre mine însumi, atât de exact surprinsă, nu depinde de cele pe care încă nu le-am cunoscut, prin urmare, de vreunele din cele ce sunt închipuite şi inventate de imaginaţie. Şi chiar aceşti termeni, închipuire şi imaginare, mă avertizează despre greşeala mea; căci aş închipui cu adevărat dacă mi-aş imagina că sunt ceva, deoarece a imagina nu e altceva decât a contempla forma sau imaginea lucrului corporal. Or, ştiu deja cu certitudine că sunt şi că în ansamblu se poate întâmpla ca toate aceste imagini, şi în general toate lucrurile care se raportează la natura corpului, să nu fie decât vise sau himere. Prin urmare, văd desluşit că voi avea tot atât de puţină dreptate spunând: îmi voi îmboldi imaginaţia pentru a cunoaşte într-un mod mai distinct cine sunt ca atunci când voi zice: acum sunt treaz şi zăresc ceva real şi adevărat, dar, fiindcă nu îl văd încă îndeajuns de limpede, voi adormi de îndată, pentru ca visul să-mi înfăţişeze acel lucru în chip mai adevărat şi mai evident. Şi astfel, ştiu prea bine că nimic din cele pe care le pot înţelege cu ajutorul imaginaţiei nu aparţin acestei cunoaşteri pe care o am despre mine însumi şi că e necesar să-ţi rechemi spiritul şi să-l abaţi de la acest mod de a concepe pentru ca el să se poată recunoaşte cu mai multă claritate în natura sa.

Dar ce sunt, prin urmare? Un lucru ce cugetă. Însă ce este un lucru care gândeşte, adică unul ce se îndoieşte, înţelege, afirmă, neagă, voieşte, nu voieşte, care totdeodată imaginează şi simte? Nu sunt puţine acestea, dacă toate aparţin naturii mele. Dar de ce să nu-i aparţină? Nu sunt eu însumi tocmai cel care mă îndoiesc de aproape toate, care totuşi înţelege ceva, care afirm unele lucruri ca singurele existenţe adevărate, care le tăgăduiesc pe altele, doresc să ştiu mai multe, nu vreau să fiu înşelat, imaginez multe lucruri, chiar fără voie, şi care simt destule, cum ar fi cele prin intermediul organelor corpului? Există oare ceva din toate acestea care să nu fie tot atât de adevărat pe cât e că eu sunt şi că exist, chiar dacă aş dormi mereu, iar cel care mi-a dat fiinţă s-ar folosi de toate puterile sale pentru a mă amăgi? Există oare măcar unul

dintre aceste atribute care să poată fi deosebit de gândirea mea sau despre care să se poată spune că e separat de mine însumi? Căci, de la sine, e atât de evident că eu sunt cel care mă îndoiesc, înţeleg, voiesc, încât nu e nevoie de nimic altceva de adăugat pentru a o explica. Şi tot eu sunt cel care are puterea de a imagina; căci, deşi se poate întâmpla (după cum am presupus mai înainte) ca lucrurile pe care le imaginez să nu fie adevărate, totuşi această putere de a imagina nu încetează să fie în mine în mod real şi face parte din gândirea mea. În sfârşit, eu sunt acela care simte, adică cel care primeşte şi cunoaşte lucrurile prin organele de simţ, pentru că, până la urmă, eu văd lumina, aud zgomotul şi simt căldura. Cineva îmi va spune că aceste aparenţe sunt false şi că dorm. Fie şi aşa; totuşi, cel puţin este foarte clar că-mi pare că eu văd, aud, mă încălzesc; şi tocmai aceasta e ceea ce se numeşte în mine a simţi, e chiar asta, considerat tocmai aşa, nu e nimic altceva decât a gândi. De aici încolo încep să cunosc ce sunt, cu ceva mai multă claritate şi distincţie decât înainte.

Însă nu mă pot opri să cred că lucrurile corporale, ale căror imagini se alcătuiesc în gândirea mea şi care îmi cad sub simţuri, nu sunt cunoscute în chip mai limpede decât acest nu ştiu bine ce al meu care nu cade în [câmpul] imaginaţiei; ceea ce până la urmă este un lucru destul de straniu, faţă de lucrurile pe care le găsesc îndoielnice şi străine de mine, să fie cunoscute cu mai multă claritate şi distincţie de către mine decât cele care sunt adevărate şi sigure şi care aparţin propriei mele naturi. Dar îmi dau seama ce se întâmplă: mintea mea are chef să rătăcească şi nu rabdă încă să se restrângă la graniţele adevărului. Să-i mai slăbim încă o dată frâul, înainte ca, după ce-l vom fi strâns cu blândeţe şi la vreme, să o putem conduce şi struni mai uşor.

Să începem prin a lua în considerare lucrurile cele mai obişnuite, pe care suntem convinşi că le înţelegem mai limpede decât toate, anume lucrurile pe care le pipăim şi pe care le vedem. Nu înţeleg să vorbesc despre lucruri în general, căci aceste noţiuni generale sunt de obicei mai confuze, ci despre unul anume. Să luăm, de pildă, bucata asta de ceară care tocmai a fost scoasă din stup: ea n-a pierdut încă dulceaţa mierii; păstrează încă ceva din mirosul florilor din care a fost culeasă, culoarea, forma, mărimea ei sunt vădite; e tare, rece, poate fi atinsă, iar dacă o loveşti, scoate un sunet. În sfârşit, toate cele care pot face cunoscut un corp în mod limpede sunt prezente în ea.

Dar iată că, în timp de vorbesc, o apropii de foc; ceea ce-i mai rămăsese din mireasmă se răspândeşte, mirosul se împrăştie, culoarea

se schimbă, forma dispare, volumul creşte, devine lichidă, se încălzeşte, abia de poate fi atinsă, iar dacă o loveşti, nu mai scoate nici un sunet. Rămâne oare aceeaşi ceară după această schimbare? Trebuie recunoscut că rămâne; nimeni nu poate nega asta. Atunci ce cunoşteam, de fapt, cu atâta claritate în această bucată de ceară? Nu poate fi, cu siguranţă, nimic din toate cele pe care le sesizam prin intermediul simţurilor; pentru că toate lucrurile ce depind de gust sau miros, sau văz, sau pipăit, sau auz sunt modificate, şi totuşi ceara rămâne. Poate că era aceea ce gândesc acum, anume că ceara însăşi nu era nici dulceaţa mierii, nici mirosul plăcut al florilor, nici această albeaţă, nici această formă, nici acest sunet, ci doar un corp care ceva mai înainte îmi apărea sub aceste înfăţişări, şi care acum îmi apare prin altele. Însă ce este, la drept vorbind, ceea ce îmi închipui, atunci când o concep în acest fel? Să o scrutăm cu mare atenţie şi, înlăturând toate cele ce nu se referă la ceară, să vedem ce rămâne. Cu siguranţă, nu rămâne nimic decât ceva întins, flexibil şi schimbător. Or, ce înseamnă asta: flexibil şi schimbător? Îmi închipuiesc oare că fiind rotundă bucata de ceară poate să devină pătrată şi să treacă din [forma] pătrată într-una triunghiulară? Nicidecum, nu e asta, pentru că o concep în stare de o infinitate de astfel de prefaceri, şi totuşi nu aş putea străbate această infinitate cu închipuirea mea şi, prin urmare, înţelegerea aceasta în ce priveşte ceara nu este împlinită de facultatea imaginaţiei.

Acum, ce este această întindere? Nu cumva este tot o necunoscută, pentru că în ceara care se topeşte ea creşte; şi este mult mai mare atunci când e topită în întregime şi mult mai mult atunci când îi creşte temperatura? Şi nu voi înţelege, cu toată claritatea şi în deplină conformitate cu adevărul, ceea ce e de fapt ceara, dacă nu voi băga de seamă că, din punctul de vedere al întinderii, este capabilă de o varietate pe care nu o pot imagina niciodată. Aşadar, trebuie să admit că nici măcar nu pot închipui ce este această bucată de ceară şi că numai intelectul meu e cel care o concepe; şi vorbesc despre această bucată de ceară anume, deoarece cu privire la ceară în general lucrul e încă mai limpede. Or, ce este această ceară care nu poate fi cunoscută decât prin intelect sau prin spirit? Desigur, e aceeaşi cu cea pe care o văd, o pipăi, o imaginez şi aceeaşi pe care o cunoşteam de la început. Însă ceea ce e de luat în seamă e că perceperea ei, sau mai bine zis acţiunea prin care este percepută, nu e o viziune, nici o atingere, nici o închipuire şi nici n-a fost vreodată aşa ceva, deşi la început părea astfel, ci o inspecţie a spiritului, care poate fi imperfectă şi confuză, cum era la început, ori

una clară şi distinctă, cum e acum, după felul în care atenţia mea se îndreaptă mai mult sau mai puţin spre cele ce sunt în ea şi din care e alcătuită.

Totuşi, nu mă voi putea uimi îndeajuns când voi băga de seamă cât de slab e spiritul meu şi cum alunecă pe nesimţite în greşeală. Căci, deşi cercetez acestea în mine, fără să vorbesc, cuvintele mă opresc totuşi şi aproape că sunt înşelat de cuvintele din vorbirea obişnuită; deoarece spunem că vedem aceeaşi ceară, dacă cineva ne-o arată, şi nu pentru că judecăm că este aceeaşi datorită faptului că are aceeaşi culoare şi aceeaşi formă; prin urmare aproape că aş dori să trag concluzia că ceara este cunoscută ca urmare a vederii ochilor, şi nu doar prin inspecţia minţii, dacă, din întâmplare, n-aş privi pe fereastră oameni ce trec pe stradă, la vederea cărora nu voi ezita să spun că văd oameni, la fel cum spun că văd ceara, şi totuşi, ce văd de la această fereastră, dacă nu doar pălării şi mantii, ce pot acoperi spectre sau oameni imitaţi care se mişcă datorită unor resorturi? Dar gândesc că sunt oameni adevăraţi, şi astfel, doar prin puterea de a judeca ce se află în spiritul meu, cred ceea ce văd cu ochii mei.

Unui om care încearcă să-şi înalţe cunoaşterea dincolo de cea comună, ar trebui să-i fie ruşine să-şi găsească ocaziile de îndoială în formele şi cuvintele vorbite de cei mulţi; aş vrea să trec peste acestea şi să cercetez de [într-adevăr] concepeam cu mai multă evidenţă şi perfecţiune ce anume era ceara, atunci când am cercetat-o la început şi când am crezut că o cunosc prin intermediul simţurilor exterioare sau cel puţin datorită simţului comun, după cum îl numesc unii, adică puterea imaginativă, pe care nu o concep acum, după ce voi fi examinat cu atenţie ce este şi în ce fel poate fi cunoscută. Bineînţeles că ar fi ridicol să pun asta la îndoială. Căci ce ar fi fost lămurit şi evident în acea primă percepţie, care n-ar fi putut să cadă în acelaşi fel sub simţul cel mai slab al animalelor? Dar atunci când separam ceara de formele sale exterioare şi când, ca atunci când i-aş îndepărta veşmintele, aş privi-o goală, sigur, chiar de se va întâmpla să întâlnesc vreo greşeală în judecata mea, nu o voi putea concepe astfel fără un spirit omenesc.

Ce să spun însă despre acest spirit, adică despre mine însumi? Căci, până acum, nu recunosc în mine altceva decât un spirit. Ce voi spune, zic, despre mine, cel care pare a concepe cu atâta claritate şi distincţie această bucată de ceară? Nu cumva pe mine însumi mă cunosc cu mult mai adevărat şi cu mai multă certitudine, dar şi cu mai multă claritate şi evidenţă? Căci, dacă socotesc că bucata de ceară este sau există

datorită faptului că o văd, reiese negreşit cu mult mai evident că eu sunt sau că exist eu însumi, prin chiar faptul că o văd. Căci se poate întâmpla ca aceea ce văd să nu fie, de fapt, ceară ; se poate întâmpla să nu am nici măcar ochi prin care să văd ceva ; dar nu se poate întâmpla defel ca atunci când văd sau (ceea ce nu-mi pare diferit) atunci când cuget că văd, eu însumi, cel care gândeşte, să nu fiu ceva. De asemenea, dacă socotesc că bucata de ceară există ca urmare a faptului că o pipăi, reiese din nou acelaşi lucru, anume că eu sunt ; iar dacă eu judec asta în baza a ceea ce mă încredinţează imaginaţia sau din orice altă cauză, voi trage întotdeauna aceeaşi concluzie. Iar ceea ce am observat aici cu privire la ceară se poate aplica tuturor celorlalte lucruri ce se găsesc în afara mea.

Pe de altă parte, dacă percepţia cerii pare a fi mai clară şi mai distinctă după ce a fost descoperită nu numai prin văz şi pipăit, ci prin multe alte căi, cu atât mai multă evidenţă, distincţie şi claritate trebuie să mă cunosc pe mine însumi, deoarece toate raţiunile care folosesc cunoaşterea şi conceperea naturii cerii sau a oricărui alt corp dovedesc cu mai multă uşurinţă şi într-un mod mai evident natura spiritului meu ? Şi se regăsesc chiar în spiritul însuşi atât de multe alte lucruri, care pot contribui la lămurirea naturii sale, încât cele care depind de corp, ca acestea, aproape nici nu merită să fie enumerate.

Şi iată-mă până la urmă ajuns pe nesimţite unde voiam ; căci, întrucât mi-e cunoscut acum faptul că, la drept vorbind, nu concepem lucrurile decât prin capacitatea de a înţelege ce se află în noi, şi nu prin imaginaţie, nici prin simţuri, şi că nu le cunoaştem ca urmare a faptului că le vedem sau că le atingem, ci doar ca urmare a faptului că le concepem în gândire, ştiu în chip limpede că nimic nu-mi poate fi cunoscut mai uşor decât spiritul meu. Dar, fiindcă e aproape imposibil să te descotoroseşti atât de repede de o prejudecată, va fi mai bine să mă opresc aici, pentru ca, prin prelungirea meditaţiei mele, să-mi imprim mai adânc această nouă cunoaştere.

Răspunsuri la cele dintâi întâmpinări[4]

Am scris într-un loc că *ideea este lucrul însuşi conceput sau gândit în măsura în care se află în mod obiectiv în intelect*, cuvinte care fac să se înţeleagă cu totul altceva decât am zis înainte de a-mi fi dat ocazia să le

4. René Descartes, *Œuvres philosophiques*, II, Bordas, Paris, 1992, pp. 520-527, traducere de Ioan Deac.

explic mai pe înţeles. *A fi*, spune el[5], *în mod obiectiv în intelect înseamnă a încheia ca un obiect actul intelectului, ceea ce nu e decât o denumire exterioară şi care nu adaugă nimic real lucrului etc.* Trebuie remarcat că există o distanţă faţă de lucrul însuşi, ca ceva care se află în afara intelectului, faţă de care este într-adevăr o denumire exterioară, care să fie în mod obiectiv în intelect; dar eu vorbesc despre o idee, care nu e niciodată în afara intelectului şi în raport cu care *a fi în mod obiectiv* nu semnifică altceva decât a fi în intelect în maniera în care sunt de obicei obiectele. Astfel, de exemplu, dacă cineva întreabă ce se întâmplă cu soarele ca urmare a faptului că se află în mod obiectiv în intelectul meu, i se răspunde foarte bine că nu se întâmplă nimic decât o denumire exterioară, anume cea care desăvârşeşte de maniera unui obiect operaţia intelectului meu; dar, dacă întreabă ce este ideea soarelui şi dacă i se răspunde că e un lucru gândit în măsura în care este în mod obiectiv în intelect, nimeni nu va înţelege că e vorba despre soarele însuşi, în măsura în care această denumire exterioară se află în el. Iar acest *a fi în mod obiectiv în intelect* nu înseamnă a încheia operaţiunea sa ca un obiect, ci tocmai a fi în intelect în felul în care obiectele sale se află de obicei; astfel încât, ideea de soare este însăşi soarele ce există în intelect, nu ca un adevăr formal, aşa cum se află pe cer, ci în mod obiectiv, adică potrivit cu felul în care obiectele se află de obicei în intelect: mod de a exista care este într-adevăr mult mai imperfect decât cel în care există lucrurile în afara intelectului; cu toate acestea, nu e vorba despre un nimic pur, după cum am spus deja mai sus.

Iar atunci când acest teolog savant spun că există un echivoc în aceste cuvinte, *un nimic pur*, el pare să fi vrut să mă avertizeze asupra a ceea ce tocmai observasem, de teamă că nu voi lua seama. Pentru că el spune, în primul rând, că un lucru, care există în intelect prin ideea sa, nu este o fiinţă reală sau actuală, adică nu e ceva în afara intelectului; ceea ce e adevărat. Iar apoi mai spune că nu e ceva îndoielnic pentru spirit sau o fiinţă pentru raţiune, ci ceva real, care este conceput în mod distinct; cuvinte prin care admite în întregime tot ceea ce am propus eu. Cu toate acestea adaugă: *pentru că acest lucru este doar conceput, iar în mod actual el nu există* (adică, pentru că nu e decât o idee, şi nu ceva în afara intelectului), *el poate într-adevăr să fie conceput, dar nu poate în nici un fel să fie cauzat*, adică nu are nevoie de o cauză pentru a exista în afara intelectului, ceea ce mărturisesc, căci

5. Caterus, cel căruia îi aparţin primele obiecţiuni la care răspunde Descartes (n.t.).

cu siguranţă are nevoie de o cauză pentru a fi conceput, şi despre asta e vorba aici. Astfel, dacă cineva are în minte ideea unei maşinării foarte ingenioase, putem să ne întrebăm pe bună dreptate care este cauza acestei maşinării, iar acela care va spune că în afara intelectului această idee nu e nimic, şi prin urmare că nu poate fi provocată, ci doar concepută, nu ne va satisface; căci aici nu se întreabă nimic altceva, decât care este cauza pentru care este concepută. Nu ne va mulţumi nici acela care va spune că intelectul însuşi îi este cauza, prin faptul că este una dintre operaţiunile sale; pentru că de asta nu ne vom îndoi, ci vom întreba doar care este cauza ingeniozităţii obiective ce se află în ea. Căci, dacă această idee conţine o anume ingeniozitate obiectivă mai degrabă decât o alta, atunci fără îndoială că trebuie să aibă asta dintr-o cauză, iar ingeniozitatea obiectivă raportată la această idee este acelaşi lucru ca şi ideea de Dumnezeu raportată la realitatea obiectivă. Şi într-adevăr, îi pot fi atribuite diferite cauze acestei ingeniozităţi; pentru că sau este una reală şi asemănătoare unei maşinării ce a fost văzută mai înainte, prin asemuirea cu care a fost concepută această idee, fie e vorba despre o remarcabilă cunoaştere intelectuală a mecanicului, fie de o mare pătrundere de spirit, prin intermediul căreia a putut-o inventa fără nici o cunoaştere precedentă. Şi trebuie remarcat că orice pricepere, care nu e obiectivă decât în idee, trebuie să se găsească în mod formal sau eminamente în cauza sa, oricare ar putea fi această cauză. Tot aşa trebuie gândită şi realitatea obiectivă ce se află în ideea de Dumnezeu. Dar în ce poate consta toată această realitate sau perfecţiune, dacă nu într-un Dumnezeu existând cu adevărat? Iar acest minunat spirit a văzut foarte bine toate aceste lucruri; iată pentru ce mărturiseşte că ne putem întreba pentru ce conţine această idee mai multă realitate obiectivă decât o alta; întrebare la care a răspuns, mai întâi, *că deşi poate nu există nicăieri în lume un triunghi, el nu încetează să aibă o anume natură sau formă, sau o esenţă determinantă a triunghiului, care este neschimbătoare şi eternă şi care, spune el, nu are nevoie de o cauză.* Ceea ce, totuşi, judecat bine, nu poate să ne satisfacă; pentru că, deşi natura triunghiului ar fi neschimbătoare şi eternă, nu e mai puţin permis să ne întrebăm de ce se află această idee în noi. Iată de ce adaugă: *dacă totuşi mă zoriţi să vă dau o raţiune, vă voi spune că e vorba despre imperfecţiunea spiritului nostru etc.* Răspuns prin care îmi pare să nu fi vrut să spună altceva decât că cei ce vor să se depărteze de părerea mea nu vor putea găsi un răspuns adevărat. Căci, de fapt, nu e mai probabil să se spună că motivul pentru care ideea de Dumnezeu se

află în noi ar fi imperfecţiunea spiritului nostru, decât a spune că ignoranţa mecanicilor a fost cauza pentru care ne imaginăm mai degrabă o maşinărie plină de ingeniozitate decât una mai puţin perfectă; pentru că, dimpotrivă, dacă cineva are ideea unei maşinării, în care să fie întreaga ingeniozitate ce s-ar putea imagina, s-ar deduce de aici că această idee porneşte dintr-o cauză în care ar exista într-adevăr întreaga ingeniozitate imaginabilă, chiar dacă n-ar fi decât în mod obiectiv şi nu în fapt în această idee. Şi printr-o raţiune asemănătoare, pentru că avem în noi ideea de Dumnezeu în care este conţinută întreaga perfecţiune pe care am putea-o imagina vreodată, se poate trage concluzia că această idee este dependentă şi purcede dintr-o cauză care conţine, în sine, într-adevăr întreagă această perfecţiune, a unui Dumnezeu existând în mod real. Şi bineînţeles că dificultatea nu va părea mai mare într-un caz decât în celălalt, deoarece, având în vedere că nu toţi oamenii sunt savanţi sau mecanici, nu [toţi] pot avea ideea unei maşinării foarte ingenioase, aşa cum nu toţi au aceeaşi capacitate de a concepe ideea de Dumnezeu. Dar, pentru că ea este imprimată în acelaşi fel în mintea tuturor şi pentru că vedem că nu ne parvine de altundeva decât din noi înşine, presupunem că aparţine naturii spiritului nostru. Şi, desigur, nu la timpul nepotrivit; însă uităm un alt fapt, de care trebuie să ţinem cont în primul rând şi de care depinde întreaga forţă şi întreaga lumină sau inteligenţă a acestui argument, care e *că această capacitate de a avea în sine ideea de Dumnezeu nu ar putea fi în noi dacă spiritul nostru ar fi doar un lucru finit, cum şi este de fapt, şi că nu e din cauza fiinţei sale, cauză care e Dumnezeu.* Iată de ce, în afară de aceasta, întrebasem anume dacă aş putea exista în cazul în care Dumnezeu n-ar exista, nu atât pentru a produce un argument diferit de cel dinainte, cât pentru a-l explica mai exact pe acelaşi.

Aici, însă, curtoazia acestui adversar mă pune într-o situaţie destul de dificilă şi în stare să atragă asupra mea invidia şi gelozia celor mai mulţi; pentru că el compară argumentul meu cu un altul obţinut de Sfântul Thoma şi de Aristotel, ca şi cum ar vrea pe această cale să mă oblige să spun raţiunea pentru care, fiind împreună cu ei pe o aceeaşi cale, eu nu aş fi urmat-o totuşi în toate cele; dar eu îl rog să-mi permită să nu vorbesc despre alţii şi să ţină cont doar de raţiunea lucrurilor pe care le-am scris. Aşadar, pentru început, eu nu am obţinut argumentul meu decât din ceea ce vedeam, anume că lucrurile sensibile ar avea o ordine şi o anume succesiune a cauzelor eficiente, parte din cauză că am gândit existenţa lui Dumnezeu ca fiind mult mai evidentă decât cea a oricărui lucru sensibil, şi parte din cauză că nu vedeam ca această

succesiune de cauze să mă poată conduce altundeva decât să mă facă să cunosc imperfecţiunea spiritului meu, prin aceea că nu puteam înţelege cum o infinitate de asemenea cauze au o astfel de legătură unele cu altele din eternitate, dacă n-ar fi avut un început. Deoarece, din faptul că nu am putut înţelege asta nu urmează că ele trebuiau să aibă un început ; la fel cum, din faptul că nu pot înţelege o infinitate de diviziuni într-o cantitate finită, nu urmează că aş putea ajunge la un sfârşit ; ci deduc doar că intelectul meu, care este finit, nu poate înţelege infinitul. Iată de ce îmi place mai mult să-mi sprijin raţionamentele pe existenţa mea, care nu depinde de nici o suită de cauze şi care îmi e cunoscută în cel mai înalt grad ; şi, întrebându-mă pe mine însumi, nu am căutat atât din ce cauză am fost produs, cât am căutat care este cauza care în prezent mă menţine, ca să ajung pe această cale la întreaga suită şi succesiune de cauze. În afară de asta, n-am cercetat care e cauza fiinţei mele, în măsura în care sunt compus din corp şi din suflet, ci numai atât cât sunt ceva care gândeşte. Ceea ce cred nu foloseşte acestui subiect, căci astfel am reuşit destul de bine să mă eliberez de prejudecăţi, să iau în seamă ceea ce dictează lumina naturală, să mă întreb pe mine însumi şi să consider drept sigur ceva ce nu poate fi în mine, despre care nu am nici o cunoaştere. Ceea ce, până la urmă, este altceva decât dacă, din faptul că văd că sunt urmaş al tatălui meu, aş considera că tatăl meu este urmaşul bunicului meu ; şi dacă, având în vedere că de i-aş cerceta astfel pe părinţii părinţilor mei nu aş putea continua acest progres la infinit, pentru a pune capăt acestei căutări, aş trage concluzia că există o primă cauză. Mai mult, eu nu am cercetat doar care este cauza fiinţei mele, în măsura în care sunt ceva care gândeşte, cât mai ales în măsura în care între multe alte gânduri remarc că am în mine ideea unei fiinţe perfecte în mod suveran ; căci doar de aceasta depinde forţa întregii mele demonstraţii. Mai întâi, pentru că această idee mă face să cunosc ce este Dumnezeu, cel puţin atât cât sunt eu capabil să îl cunosc ; şi, urmând legile adevăratei logici, nu trebuie niciodată să întrebăm despre nici un lucru *dacă el este*, dacă nu se ştie mai întâi *ce este el*. În al doilea a rând, pentru că aceeaşi idee îmi dă prilejul să examinez dacă sunt prin mine [însumi] sau prin altcineva şi de a-mi recunoaşte greşelile. Şi, în ultimul rând, ea e cea care mă învaţă nu numai că există o cauză a fiinţei mele, ci mai mult de atât, că această cauză conţine toate perfecţiunile, şi prin urmare că este Dumnezeu.

Principiile filosofiei

Prima parte[6]
Principiile cunoaşterii omeneşti

§1. *Pentru a verifica adevărul e nevoie, o dată în viaţă, să se pună la îndoială toate lucrurile, atât cât se poate*

Deoarece am fost copii înainte de a fi maturi şi pentru că am judecat uneori bine, alteori rău despre lucrurile ce se înfăţişau simţurilor noastre, pe când nu aveam încă deprinderea deplină a raţiunii, mai multe judecăţi pripite ne împiedicau să ajungem la cunoaşterea adevărului şi ne avertizau în acest fel că nu e decât o amăgire că am putea scăpa de ele de nu vom începe să ne îndoim, o dată în viaţa noastră, de toate lucrurile în care vom găsi cea mai vagă bănuială.

§2. *De asemenea, e util să considerăm false toate lucrurile de care ne putem îndoi*

Va fi foarte util să respingem drept false toate cele în care am putea închipui cea mai mică îndoială, astfel încât, dacă vom descoperi câteva care, în ciuda acestei precauţii, ne par în mod evident adevărate, să socotim că sunt şi foarte sigure şi cel mai uşor de cunoscut.

§3. *Nu trebuie să folosim această îndoială în conducerea acţiunilor noastre*

Totuşi, trebuie remarcat că nu înţeleg să ne slujim de acest mod atât de general de a ne îndoi decât atunci când începem a ne dedica cercetării adevărului. Căci e sigur că în ceea ce priveşte îndrumarea vieţii noastre suntem obligaţi adesea să urmăm opinii ce nu sunt decât plauzibile, deoarece împrejurările în care acţionăm în treburile noastre se produc

6. René Descartes, *Œuvres philosophiques*, III, Bordas, Paris, 1992, pp. 91-98, traducere de Ioan Deac.

aproape întotdeauna înainte să putem scăpa de toate îndoielile ; iar când se întâlnesc mai multe astfel [de opinii] despre un acelaşi subiect, deşi poate nu sesizăm mai multă verosimilitate în unele decât în altele, dacă acţiunea nu suferă nici o amânare, raţiunea vrea să alegem una şi, după ce am ales-o, s-o urmăm constant, ca şi cum am considera-o foarte sigură.

§4. *De ce ne putem îndoi de adevărul lucrurilor sensibile*

Dar, întrucât acum n-avem un alt scop şi nu ne ocupăm decât de cercetarea adevărului, ne vom îndoi în primul rând că, dintre toate lucrurile ce au căzut sub simţurile noastre sau pe care le-am imaginat vreodată, există câteva care să fie cu adevărat în lume : atât datorită faptului că ştim din experienţă că simţurile ne-au înşelat în mai multe împrejurări şi ar fi o imprudenţă să ne încredem prea mult în cele ce ne-au înşelat, chiar de n-ar fi fost decât o singură dată, precum şi din cauză că dormind visăm aproape întotdeauna, şi atunci ne pare că simţim intens şi că imaginăm cu claritate o mulţime de lucruri ce nu sunt nicăieri, iar atunci când am fi hotărâţi să ne îndoim de tot, nu ne mai rămâne nici un indiciu prin care am putea şti dacă mai degrabă gândurile ce ne apar în vis sunt false sau celelalte.

§5. *De ce e posibil să ne îndoim de demonstraţiile matematice*

Ne vom îndoi de asemenea de toate celelalte lucruri care ne-au părut altădată foarte sigure, chiar de demonstraţiile matematicii şi de principiile sale, cu toate că în ele însele sunt destul de evidente, pentru că sunt oameni care s-au înşelat judecând asupra unor astfel de subiecte ; şi mai ales pentru că am auzit spunându-se că Dumnezeu, care ne-a creat, poate face tot ce îi place şi nu ştim dacă, totuşi, nu cumva a vrut să ne facă în aşa fel încât să fim mereu înşelaţi, chiar în chestiunile pe care credem că le cunoaştem cel mai bine ; căci, de vreme ce a permis cu bună ştiinţă să ne înşelăm uneori, după cum s-a văzut deja, de ce n-ar putea îngădui să ne înşelăm mereu ? Şi de vrem să ne prefacem că un Dumnezeu atotputernic nu este autorul fiinţei noastre şi că am subzista prin noi înşine sau prin orice alt mijloc, prin faptul că am presupune acest autor mai puţin puternic, vom avea întotdeauna cu atât mai mult temei să credem că nu suntem atât de perfecţi încât să nu putem fi amăgiţi în continuare.

§6. *Avem un liber-arbitru care ne permite să ne abţinem a crede lucrurile îndoielnice, şi astfel ne împiedică să fim înşelaţi*

Dar, chiar dacă cel care ne-a creat ar fi atotputernic şi chiar dacă i-ar face plăcere să ne înşele, asta nu ne împiedică să simţim în noi o libertate care e astfel că, oricând vrem, putem să ne abţinem a îngădui, în convingerea noastră, lucrurile pe care nu le cunoaştem bine, şi astfel ne fereşte a fi înşelaţi vreodată.

§7. *Nu ne-am putea îndoi fără a fi, aceasta este prima cunoaştere sigură pe care o putem dobândi*

În timp ce respingem astfel orice [lucru] de care ne-am putea îndoi, şi chiar de ne prefacem că e fals, presupunem cu uşurinţă că n-ar exista nici Dumnezeu, nici cer, nici pământ, că n-am avea nici corp, cu toate acestea, nu am putea presupune că nu existăm, în timp ce ne îndoim de adevărul tuturor acestor lucruri; pentru că nu putem accepta să concepem că ceea ce gândeşte n-ar exista cu adevărat tocmai atunci când gândeşte, că, în ciuda celor mai bizare supoziţii, nu ne vom putea împiedica să credem că această concluzie *gândesc, deci sunt* nu ar fi adevărată şi, prin urmare, prima şi cea mai sigură ce se prezintă celui care îşi conduce gândurile sale în ordine.

§8. *Mai apoi, în acelaşi fel, se cunoaşte deosebirea care există între suflet şi corp*

Îmi pare totodată că acest ocol este oricum cel mai bun pe care l-am putea alege pentru a cunoaşte natura sufletului şi că el este o substanţă în întregime distinctă de corp; căci, examinând ceea ce suntem, noi, cei care gândim acum că nu există nimic în afara gândirii noastre care să fie cu adevărat sau care să existe, cunoaştem în mod evident că pentru a fi n-avem nevoie de întindere, de figură, de a fi în vreun loc, de nici un alt fel de lucru ce se poate atribui corpului, ci suntem doar prin aceea că gândim; şi că, prin urmare, noţiunea pe care o avem despre sufletul nostru sau despre gândirea noastră o precede pe aceea pe care o avem despre corp, şi ea este cea mai sigură, dat fiind că ne îndoim în continuare că ar exista vreun corp în lume şi pentru că ştim în mod cert că noi gândim.

§9. *Ce e a gândi*

Prin cuvântul a gândi înţeleg tot ceea ce se petrece în noi în aşa fel încât intuim aceasta nemijlocit prin noi înşine ; iată de ce nu numai a înţelege, a vrea, a imagina, ci şi a simţi este acelaşi lucru aici cu a gândi. Căci, dacă spun că văd sau că merg şi dacă inferez de aici că sunt, în cazul în care înţeleg să vorbesc despre acţiunea ce se face cu ochii sau cu picioarele mele, această concluzie nu este atât de infailibilă, încât să n-am vreun temei să mă îndoiesc de ea, deoarece se poate întâmpla să gândesc [doar] că văd sau că merg, deşi nu deschid deloc ochii şi nu mă urnesc din locul meu ; căci aceasta mi se întâmplă uneori şi în somn şi, cine ştie, acelaşi lucru s-ar putea întâmpla chiar de n-aş avea corp ; aşa că în loc să înţeleg să vorbesc doar despre acţiunea gândirii mele sau [despre] simţire, altfel spus despre cunoaşterea pe care o am în mine, care face să-mi pară că văd sau că merg, doar această concluzie este atât de absolut adevărată, încât nu mă pot îndoi de ea, deoarece se raportează sufletului, singurul care are facultatea de a simţi sau mai precis de a gândi într-un fel, oricare ar fi acesta.

§10. *Există noţiuni atât de clare în ele însele, încât le facem obscure dacă vrem să le definim după tipicul şcolii, iar ele nu se dobândesc prin studiu, ci se nasc deodată cu noi*

Nu mai explic aici mulţi alţi termeni de care m-am folosit deja şi de care socotesc să mă folosesc în continuare ; căci nu cred că, printre cei ce vor citi scrierile mele, s-ar întâlni unii atât de tâmpi încât să nu poată înţelege singuri ceea ce semnifică aceşti termeni. Mai mult, am observat că filosofii, străduindu-se să explice prin regulile logicii lor lucruri care sunt vădite prin ele însele, nu au reuşit nimic altceva decât să le facă mai obscure ; şi, când am spus că această propoziţie : *Gândesc, deci sunt.* este prima şi cea mai sigură ce se prezintă celui ce îşi conduce gândurile sale în ordine, nu am negat că n-ar trebui să se ştie mai întâi ce este aceea gândire, certitudine, existenţă, că pentru a gândi trebuie să fii, precum şi alte lucruri asemănătoare ; dar, întrucât acestea sunt noţiuni atât de simple, încât prin ele însele nu ne fac să cunoaştem vreun lucru care există, nu am gândit că trebuia să fac aici vreo enumerare.

§11. *Cum putem cunoaşte mai clar sufletul decât corpul*

Or, înainte de a şti cum cunoaşterea pe care o avem despre gândirea noastră o precede pe cea pe care o avem despre corp şi că este incomparabil mai evidentă, astfel încât, chiar dacă n-ar fi, încă am avea temei să tragem concluzia că n-ar înceta să fie tot ceea ce e, observăm că este evident, printr-o lumină ce se află în mod firesc în sufletele noastre, că neantul n-are nici calităţi, nici proprietăţi care să-i aparţină şi că, acolo unde intuim unele, trebuie să se găsească cu necesitate un lucru ori o substanţă de care să depindă. Însăşi această lumină ne mai arată că vom cunoaşte cu atât mai bine un lucru ori o substanţă cu cât vom remarca la ea mai multe proprietăţi; or, e sigur că remarcăm mult mai multe în gândirea noastră decât în oricare alt lucru, dat fiind că nu e nimic care să ne provoace să cunoaştem ceva ce ar fi, care să nu ne facă să cunoaştem cu mai multă certitudine gândirea noastră. De exemplu, dacă mă conving că există pământ, din faptul că îl ating sau îl văd, chiar prin aceasta, printr-un temei încă mai puternic, trebuie să fiu convins că gândirea mea este ori există, deoarece se poate întâmpla ca eu să gândesc că ating pământul, deşi poate nu ar exista nici un pământ în lume, şi că nu-i posibil ca eu, adică sufletul meu, să nu fie nimic în timp ce el are acest gând; la fel vom putea trage concluzii despre toate celelalte lucruri ce ne vin în minte, şi anume că noi, cei care le gândim, existăm, deşi s-ar putea ca ele să fie false sau să nu aibă nici o existenţă.

Partea a doua[7]
Principii ale lucrurilor materiale

§1. *Ce raţiuni ne fac să ştim cu certitudine că există corpuri*

Deşi suntem îndeajuns de încredinţaţi că există într-adevăr corpuri în lume, totuşi, cum ne îndoisem de acest fapt mai adineaori şi pentru că îl aşezasem în şirul judecăţilor de la începutul vieţii noastre, trebuie să cercetăm ce raţiuni ne fac să avem acum o cunoaştere sigură [despre ele]. În primul rând, realizăm în noi înşine că tot ceea ce simţim

7. René Descartes, *Œuvres philosophiques*, III, Bordas, Paris, 1992, pp. 146-161, traducere de Ioan Deac.

provine din altceva decât din gândirea noastră, deoarece nu ne e în putere să ne provocăm mai degrabă o senzaţie decât o alta, şi că ceea [ce simţim] depinde de asta, după cum ne afectează simţurile. E adevărat că ne putem întreba dacă Dumnezeu sau altcineva ne-ar face asta ; dar din cauză că noi simţim sau mai degrabă că simţurile noastre ne îndeamnă adesea să sesizăm clar şi distinct o materie întinsă în lungime, lărgime şi adâncime, ale cărei particule au figuri şi mişcări diverse, din care se nasc simţirile ce le avem despre culori, mirosuri, durere etc. Dacă Dumnezeu ar arăta sufletului nostru, în mod nemijlocit, prin el însuşi ideea acestei materii întinse sau de-ar fi permis să fie provocată în noi doar prin ceva ce n-ar avea nici întindere, figură, nici mişcare, n-am putea găsi nici o raţiune care să ne împiedice să credem că-i face plăcere să ne înşele ; deoarece concepem această materie ca diferită de Dumnezeu şi de gândirea noastră, ne pare că ideea pe care o avem despre ea se formează în noi provocată de corpurile din afară, cărora le e în întregime asemănătoare. Or, pentru că Dumnezeu nu ne înşală, întrucât aceasta repugnă naturii sale, după cum a fost arătat deja, trebuie să tragem concluzia că există o anumită substanţă întinsă în lungime, lărgime şi profunzime, care există în prezent în lume cu toate proprietăţile pe care le cunoaştem ca aparţinându-i. Şi această substanţă întinsă e cea pe care o numim de fapt corp sau substanţă a lucrurilor materiale.

§2. *Cum ştim că sufletul nostru este unit cu un corp*

În acelaşi fel, trebuie să tragem concluzia că un corp anume este mai strâns unit cu sufletul nostru decât oricare altele ce sunt în lume, deoarece simţim cu claritate că durerea şi alte nenumărate simţiri ne vin fără să le fi prevăzut, iar sufletul nostru, printr-o cunoaştere care-i este firească, socoteşte că aceste simţiri nu pornesc din el prin aceea că e un lucru care gândeşte, ci fiindcă e unit cu un lucru întins care se mişcă prin dispunerea organelor sale, care, de fapt, se numeşte corpul unui om. Dar nu e aici locul unde ţin să tratez despre aceasta în mod deosebit.

§3. *Simţurile nu ne învaţă natura lucrurilor, ci numai ceea ce ne este util sau vătămător în ele*

Va fi suficient să remarcăm faptul că tot ceea ce sesizăm prin intermediul simţurilor noastre se raportează strânsei uniri pe care o au sufletul şi corpul şi că, în mod obişnuit, cunoaştem prin mijlocirea lor în ce fel ne pot folosi sau vătăma corpurile din afară noastră, dar nu care este

natura lor, decât poate, arareori şi din întâmplare. Căci, după această reflecţie, vom părăsi fără greutate toate prejudecăţile ce nu sunt întemeiate decât pe simţuri şi nu ne vom sluji decât de intelect, căci numai în el se găsesc în mod firesc primele noţiuni sau idei ca seminţe ale adevărurilor pe care suntem în stare să le cunoaştem.

§4. *Nici greutatea, nici duritatea, nici culoarea etc. nu constituie natura corpului, ci numai întinderea*

Făcând aşa, vom şti că natura materiei, sau a corpului luat în general, nu constă în faptul că el este ceva dur, greu, colorat sau care ne afectează simţurile în vreun alt fel, ci doar în aceea că este o substanţă întinsă în lungime, lăţime şi profunzime. În ce priveşte duritatea, nu o cunoaştem altfel decât prin intermediul atingerii, chiar dacă părţile corpurilor dure rezistă mişcării mâinilor noastre atunci când le întâlnesc, însă dacă de fiecare dată când ne îndreptăm mâna către una din ele corpurile din acel loc se împrăştie tot atât de repede pe cât s-au adunat, e sigur că nu vom simţi niciodată duritatea; şi, cu toate acestea, nu avem nici un motiv care să ne poată face să credem că împrăştiindu-se ele pierd ceea ce le face să fie corpuri. De unde urmează că natura lor nu constă în duritate, pe care simţim că ne-o provoacă uneori, nici în greutate, căldură şi alte calităţi de acest gen. Căci dacă examinăm un corp oarecare, putem gândi că acesta nu are în sine nici una din aceste calităţi, şi cu toate acestea cunoaştem clar şi distinct că are tot ceea ce îl face să fie corp, dacă are întindere în lungime, lărgime şi profunzime; de unde urmează că pentru a fi nu are nicidecum nevoie de ele şi că natura sa constă numai în faptul că este o substanţă, că are extensie.

§5. *Acest adevăr este umbrit de opinii a căror preocupare se referă la rarefiere şi vid*

Pentru a face acest adevăr evident în întregime nu rămân decât două dificultăţi de lămurit aici. Prima constă în aceea că unii, văzând aproape de noi corpuri care sunt uneori mai mult şi alteori mai puţin rarefiate, şi-au imaginat că un acelaşi corp are mai multă extensie atunci când este rarefiat decât atunci când este condensat, şi unii chiar au mers cu subtilităţile până la a vrea să distingă substanţa unui corp de propria sa mărime şi mărimea însăşi de extensia ei. Cealaltă [dificultate] nu este întemeiată decât pe un mod de a gândi care e în uz, şi anume că nu se

înţelege că avem de-a face cu un corp acolo unde se spune că n-avem decât întindere în lungime, lăţime şi adâncime, ci doar cu spaţiu, şi încă un spaţiu vid, pe care ni-l închipuim cu uşurinţă ca nefiind nimic.

§6. *Cum se face rarefierea*

În ce priveşte rarefierea şi condensarea, oricine va dori să-şi examineze gândurile şi să nu admită nimic [altceva] în privinţa acestui subiect decât pe cele despre care va avea o idee clară şi distinctă nu va crede că se produc altfel decât printr-o modificare provocată figurii corpului ce e rarefiat sau condensat, adică, oricât de mult am vedea că este rarefiat un corp, trebuie să ne gândim că există o mulţime de intervale între particulele sale care sunt umplute de un alt corp, iar atunci când e condensat, înseşi particulele sale sunt mult mai apropiate unele de altele decât erau altminteri, fie pentru că şi-a transformat intervalele care erau foarte mici, fie pentru că le-a suprimat în întregime, caz în care nu se poate concepe că un corp ar putea fi condensat mai mult, şi cu toate acestea nu încetează să aibă întindere în oricare dintre situaţii, aşa încât chiar atunci când particulele îi sunt depărtate unele de altele şi risipite în mai multe ramificaţii, cuprind un spaţiu foarte mare ; căci nu trebuie să-i atribuim întinderea, care este în porii sau intervalele pe care nu particulele lui le ocupă atunci când este rarefiat, ci alte corpuri ; ca atunci când, văzând un burete îmbibat cu apă sau cu un alt lichid, nu înţelegem că fiecare particulă a buretelui ar avea din această pricină mai multă întindere, ci doar că are pori sau intervale între particulele sale, care sunt mai mari decât atunci când este uscat şi foarte strâns.

§7. *Acest fapt nu poate fi explicat de o manieră inteligibilă decât în modul propus aici*

Nu ştiu de ce, dar atunci când s-a dorit să se explice felul în care este rarefiat un corp, s-a spus că se produce mai degrabă prin sporirea cantităţii, decât să se folosească exemplul cu buretele. Căci deşi nu vedem, atunci când aerul sau apa sunt rarefiate, porii dintre particulele acestor corpuri, nici felul în care au devenit mai mari, nici chiar corpul care le umple, este totuşi mult mai puţin rezonabil să credem într-un nu ştiu ce care nu e inteligibil, pentru a explica doar aparent şi prin termeni ce n-au nici un sens modul în care este rarefiat un corp, decât să conchidem, ca urmare a faptului că e rarefiat, că are între particulele sale pori sau intervale, care devin mai mari şi sunt umplute de un alt

corp. Nu trebuie să ne fie dificil a crede că rarefierea nu se face aşa cum spun eu, cu toate că nu sesizăm corpul care le umple prin nici unul din simţurile noastre, deoarece nu există nici o raţiune care să ne oblige să credem că trebuie să percepem cu simţurile toate corpurile ce se găsesc în jurul nostru, pentru că vedem cât e de uşor de explicat în felul acesta şi că e imposibil să se conceapă altfel; în sfârşit, pentru că ar fi, îmi pare, o contradicţie evidentă ca un lucru să fie sporit de o mărime sau de o întindere pe care n-ar avea-o, şi să nu fie mărit, pe aceeaşi cale, de către o nouă substanţă întinsă sau chiar de către un nou corp, deoarece nu e posibil să concepem că se poate adăuga mărime sau întindere unui lucru printr-un alt mijloc decât adăugându-i ceva mare şi întins, cum se va arăta încă mai desluşit în ceea ce va urma.

§8. *Mărimea nu diferă de ceea ce este mare, nici numărul de lucruri numărate, decât în gândirea noastră*

Motivul e că mărimea nu diferă de ceea ce este mare, nici numărul de ceea ce este numărat, decât în gândirea noastră. Cu alte cuvinte, deşi putem să ne gândim la ceea ce ţine de natura unui lucru întins, cuprins într-un spaţiu de zece picioare, fără a ţine cont de măsura de zece picioare, deoarece acest lucru e de aceeaşi natură în fiecare dintre părţi ca şi în tot, şi deşi putem să ne gândim la un număr de zece sau mai degrabă la o mărime continuă de zece picioare fără să ne gândim la acel lucru, fiindcă ideea pe care o avem despre numărul zece este aceeaşi, fie că luăm în considerare un număr de zece picioare, fie altă zecime, şi deşi ne putem închipui o mărime continuă de zece picioare fără a reflecta la un lucru sau altul, cu toate că nu o putem concepe fără un lucru întins, totuşi este evident că nu se va putea înlătura de nicăieri nici o parte a unei mărimi sau a unei întinderi, astfel încât să nu se suprime pe această cale şi lucrul; şi, în mod reciproc, nu se va putea suprima lucrul, astfel încât să nu se înlăture totodată mărimea sau întinderea.

§9. *Substanţa corporală nu poate fi clar concepută fără întinderea sa*

Dacă unii explică altfel acest subiect, nu mă gândesc totuşi că ei concep altceva decât ceea ce tocmai am spus. Căci, atunci când separă substanţa de întindere şi de mărime, fie nu înţeleg nimic prin cuvântul substanţă, fie şi-au format în minte doar o idee confuză a substanţei imateriale, pe

care o atribuie substanţei materiale, şi lasă întinderii adevărata idee a acestei substanţe materiale, căreia îi zic accident, într-un mod atât de nepotrivit, încât e uşor de văzut că nu există nici un fel de raport între cuvintele şi gândurile lor.

§10. *Ce e spaţiul sau locul interior*

Spaţiul sau locul interior şi corpul cuprins în acest spaţiu nu sunt diferite decât în gândirea noastră. De fapt, aceeaşi întindere în lungime, lărgime şi profunzime care constituie spaţiul constituie [şi] corpul; iar diferenţa dintre ele nu constă decât în faptul că atribuim corpurilor o întindere specială, pe care o concepem ca schimbând locul cu ele ori de cât ori [corpurile] sunt mişcate, şi atribuim acestea unui spaţiu atât de general şi atât de vag, încât după ce am îndepărtat dintr-un astfel de spaţiu corpul care-l ocupa, nu ne gândim să fi mutat şi întinderea acelui spaţiu, deoarece ne pare că o aceeaşi întindere rămâne tot timpul acolo, câtă vreme e de aceeaşi mărime, aceeaşi figură, şi câtă vreme nu şi-a schimbat poziţia în raport cu celelalte corpuri, faţă de care este determinată.

§11. *În ce sens se poate spune că [spaţiul] nu e diferit de corpul pe care-l conţine*

Însă va fi uşor de cunoscut că aceeaşi întindere care constituie natura corpurilor constituie şi natura spaţiului, astfel încât nu diferă între ele, decât aşa cum natura genului sau a speciei diferă de natura individului; iar pentru a discerne mai bine care e adevărata idee pe care o avem despre corp, să luăm ca exemplu o piatră şi să-i înlăturăm tot ceea ce ştim ca neaparţinând naturii corpului; aşadar, să înlăturăm mai întâi duritatea, deoarece dacă transformăm piatra în pulbere nu va mai avea duritate, şi cu toate acestea nu va înceta să fie un corp; să înlăturăm apoi culoarea, deoarece uneori am putut vedea pietre transparente care nu aveau nici o culoare; să înlăturăm greutatea, deoarece vedem că focul, oricât de slab, nu încetează să fie un corp; să înlăturăm răceala, căldura şi toate celelalte calităţi de acest gen, deoarece nu concepem că ar fi în piatră, mai ales că piatra îşi schimbă natura, căci ne pare când caldă, când rece. După ce am examinat piatra astfel, vom găsi că adevărata idee pe care o avem despre ea constă doar în aceea că percepem distinct că este o substanţă întinsă în lungime, lărgime şi profunzime.

Or, tocmai acestea sunt cele conţinute în ideea pe care o avem despre spaţiu, nu doar despre cel plin cu corpuri, ci chiar despre cel numit vid.

§12. *În ce sens este diferit*

E adevărat că există diferenţe în felul nostru de a gândi; căci, dacă am disloca o piatră din locul sau din spaţiul în care se găseşte, înţelegem prin aceasta că a fost eliminată întinderea pietrei, deoarece le concepem inseparabile una de alta, dar, cu toate acestea, gândim că aceeaşi întindere a locului în care se găsea piatra a rămas, în ciuda faptului că locul pe care-l ocupa mai devreme a fost ocupat de lemn, de apă, de aer, de alt corp sau chiar pare vid, întrucât considerăm întinderea în general şi pentru că ne pare că aceeaşi poate fi comună pietrei, lemnului, apei, aerului şi tuturor celorlalte corpuri, chiar şi vidului, dacă există aşa ceva, cu condiţia să aibă aceeaşi mărime şi aceeaşi figură ca mai înainte şi să-şi menţină o aceeaşi situare în raport cu corpurile din jur, care determină acel spaţiu.

§13. *Ce este locul exterior*

Acesta e motivul pentru care cuvintele loc şi spaţiu nu semnifică nimic care să difere într-adevăr de corpul despre care spunem că se găseşte într-un loc oarecare, ci ne indică doar mărimea, figura şi cum este situat între alte corpuri. Căci, pentru a-i determina situarea, e necesar să ţinem cont de alte [corpuri] pe care le considerăm nemişcate. Însă, aşa cum cele pe care le considerăm [nemişcate] sunt diferite, putem spune şi că un acelaşi lucru, în acelaşi timp, îşi schimbă şi nu-şi schimbă locul. De exemplu, dacă luăm în considerare un om aşezat la pupa unui vas, pe care vântul îl împinge în largul portului, şi nu acordăm atenţie decât vasului, ne va părea că omul nu îşi schimbă locul, pentru că-l vedem rămânând mereu într-o aceeaşi situare în raport cu elementele vasului pe care se găseşte; dar dacă luăm seamă la ţărmurile învecinate, ne va părea că omul îşi schimbă locul neîncetat, deoarece se îndepărtează de [ţărmurile] de aici şi se apropie de celelalte; mai mult, dacă presupunem că Pământul se învârte în jurul axei sale şi că face cu aceeaşi precizie drumul de la apus la răsărit, tot aşa cum vasul îl face de la răsărit la apus, iarăşi ne va părea că cel aşezat la pupă nu-şi schimbă locul, deoarece determinăm acel loc prin câteva puncte nemişcate pe care le închipuim pe cer. De ne vom gândi, însă, că nu putem să găsim în tot universul nici un punct care să fie într-adevăr nemişcat (şi vom şti

prin ceea ce urmează că acest lucru poate fi demonstrat), tragem concluzia că nu există loc al nici unui lucru din lume care să fie stabil şi nemişcat, decât fiindcă îl fixăm în gândirea noastră.

§14. *Ce diferenţă e între loc şi spaţiu*

Cu toate acestea, locul şi spaţiul sunt diferite după numele lor, deoarece locul ne indică mai degrabă situarea, decât mărimea sau figura; şi, dimpotrivă, ne gândim mai adesea la acestea atunci când vorbim despre spaţiu, deoarece spunem că un lucru a luat locul altuia, deşi nu are exact aceeaşi mărime, nici figură, şi nu înţelegem prin acesta că ocupă acelaşi spaţiu pe care-l ocupa celălalt; iar atunci când dispunerea este schimbată, spunem că şi locul este schimbat, chiar de ar fi de o aceeaşi mărime şi o aceeaşi figură ca mai înainte; astfel încât, dacă spunem că un lucru se găseşte într-un loc, înţelegem doar că este situat într-un mod anume în raport cu alte lucruri; dacă adăugăm, însă, că ocupă un anume spaţiu sau un anume loc, înţelegem altceva decât că are o astfel de mărime şi o astfel de figură încât îl poate ocupa într-adevăr.

§15. *În ce fel suprafaţa care înconjoară un corp poate fi luată drept locul său exterior*

Aşadar, nu distingem niciodată spaţiul de întinderea în lungime, lărgime şi profunzime. Însă considerăm uneori locul ca şi cum ar fi în lucrul care este aşezat, şi alteori ca şi cum ar fi în afara lui; [locul] interior nu diferă în nici un fel de spaţiu, însă, câteodată, îl luăm [drept locul] exterior sau drept suprafaţa care înconjoară nemijlocit lucrul aşezat (de remarcat că prin suprafaţă nu trebuie să se înţeleagă o parte a corpului care împrejmuieşte, ci doar limita care se găseşte între corpul care înconjoară şi cel care este înconjurat şi care nu este altceva decât un mod sau un aspect), ci mai degrabă drept suprafaţă în general, care nu este partea unui corp mai mult decât a altuia şi care apare mereu aceeaşi, cât timp e de aceeaşi mărime şi de aceeaşi figură. Căci, deşi vedem că corpul care înconjoară un alt corp trece drept suprafaţă, nu obişnuim să spunem că cel care este înconjurat îşi va schimba din această cauză locul, atunci când rămâne în aceeaşi situare în raport cu alte corpuri pe care le considerăm imobile. Astfel, spunem că o luntre care este dusă de cursul unei ape, dar pe care vântul o împinge înapoi cu o forţă egală, nu-şi schimbă situarea în raport cu malurile, că ea rămâne în acelaşi loc, deşi vedem că întreaga suprafaţă care o înconjoară se schimbă neîncetat.

Pasiunile sufletului

Partea I[8]

Despre pasiuni în general şi, în acelaşi timp, despre întreaga natură a omului

ART. 1. *Ceea ce este sentiment în privinţa unui subiect este întotdeauna acţiune în orice altă privinţă*

Nu există nimic care să ne pară mai deficitar decât scrierile care ne-au rămas de la antici referitoare la sentimente. Căci, cu toate că este o materie a cărei cunoaştere a fost întotdeauna extrem de căutată şi care nu pare să fie dintre cele mai dificile, din cauză că fiecare dintre noi trăieşte în sinea sa sentimente şi nu avem nicidecum nevoie să luăm de la alţii vreo observaţie spre a le descoperi natura, ceea ce ne-au învăţat anticii în această privinţă este totuşi atât de puţin şi, în cea mai mare parte, atât de puţin credibil, încât nu pot deloc spera să mă apropii de adevăr decât îndepărtându-mă de drumurile bătătorite de ei. Tocmai de aceea, voi fi obligat să scriu aici ca şi cum aş trata despre o materie pe care nimeni înainte de mine nu a abordat-o. Iar pentru a începe, socot că tot ceea ce se face sau ce se întâmplă nou este de obicei numit de către filosofi afect în ceea ce priveşte subiectul la care acesta are loc, şi acţiune în privinţa celui care îl provoacă. Aşa încât, deşi acela care acţionează şi acela ce suferă acţiunea sunt adesea extrem de diferiţi, acţiunea şi afectul nu încetează a fi întotdeauna acelaşi lucru ce poartă aceste două nume, din cauză că există doi subiecţi diferiţi la care lucrul respectiv poate fi raportat.

ART. 2. *Pentru a cunoaşte sentimentele sufletului este necesar să distingem între funcţiile sale şi cele ale corpului*

Socot, de asemenea, că nu distingem nici o cauză care să acţioneze mai nemijlocit asupra sufletului nostru decât corpul cu care acesta este

8. René Descartes, *Les passions de l'âme*, Gallimard, Paris, 1988, pp. 155-188, traducere de Ioan Deac.

asociat şi că, în consecinţă, se impune să gândim că ceea ce este în suflet afect este în general în corp acţiune; în aşa fel încât nu există cale mai bună de a ajunge la cunoaşterea sentimentelor noastre decât aceea de a examina deosebirea dintre suflet şi corp spre a cunoaşte căruia dintre ele avem a-i atribui fiecare dintre funcţiile aflate în noi.

ART. 3. *Regula ce se cere aplicată în acest scop*

Nu ne va fi prea greu să facem lucrul acesta, dacă băgăm de seama că tot ceea ce experimentăm a fi în noi şi ce vedem de asemenea că poate fi în corpuri absolut neanimate nu trebuie atribuit decât corpului nostru şi că, dimpotrivă, tot ceea ce este în noi şi nu concepem în nici un mod că poate aparţine unui corp trebuie atribuit sufletului nostru.

ART. 4. *Căldura şi mişcarea membrelor provin de la corp, iar gândurile de la suflet*

În consecinţă, deoarece nu concepem nicidecum ca un corp să gândească în vreun fel oarecare, avem motive să credem că toate felurile de gânduri din noi aparţin sufletului, şi deoarece nu ne îndoim câtuşi de puţin că există corpuri neanimate ce se pot mişca în tot atâtea sau în mai multe feluri decât corpurile noastre şi care au tot atâta sau chiar mai multă căldură (ceea ce experienţa ne face să vedem în flacără, care ea singură are mai multă căldură şi mişcare decât oricare din membrele noastre), se impune să credem că toată căldura şi toate mişcările din noi, întrucât nu depind nicidecum de gândire, nu aparţin decât corpului.

ART. 5. *Este o eroare să credem că sufletul dă corpului mişcare şi căldură*

Vom evita, prin aceasta, o eroare considerabilă în care mulţi au căzut şi care socot că este cauza principală care ne-a împiedicat până azi să dăm o bună explicaţie sentimentelor şi altor lucruri ce aparţin sufletului. Eroarea constă în aceea că, văzând că toate corpurile moarte sunt private de căldură şi după aceea de mişcare, unii şi-au imaginat că tocmai absenţa sufletului este aceea care determină încetarea mişcărilor şi a căldurii. Iar drept urmare, s-a crezut, fără temei, că temperatura noastră naturală şi toate mişcările corpului nostru depind de suflet, în loc să se gândească, dimpotrivă, că sufletul nu absentează atunci când murim decât din cauză că această căldură încetează şi că organele ce servesc mişcarea corpului se alterează.

ART. 6. *Deosebirea dintre un corp viu şi un corp mort*

Spre a evita deci această eroare, să luăm în considerare faptul că moartea nu are niciodată loc prin lipsa sufletului, ci numai pentru că vreuna din principalele părţi ale corpului se degradează ; să ne imaginăm deci, că trupul unui om viu diferă de acela al unui om mort, aşa cum diferă un ceasornic sau vreun alt automat (adică o altă maşină care se mişcă de la sine), atunci când arcul îi este încordat şi are în sine principiul corporal al mişcărilor pentru care a fost realizat, cu tot ce se cere pentru acţiunea sa, de acelaşi ceasornic sau de altă maşină, atunci când s-a sfărâmat şi principiul mişcării sale încetează a mai funcţiona.

ART. 7. *Scurtă descriere a părţilor corpului şi a câtorva dintre funcţiile sale*

Pentru a face mai inteligibil lucrul acesta, voi expune aici, în puţine cuvinte, întreaga compunere a maşinii reprezentate de corpul nostru. Nu există om care să nu ştie deja că avem în noi o inimă, un creier, un stomac, muşchi, nervi, artere, vene şi altele de felul acesta. Este, de asemenea, cunoscut că alimentele pe care le mâncăm coboară în stomac şi în intestine, de unde sucul lor se scurge în ficat şi în toate venele, se amestecă cu sângele conţinut de ele şi îi sporeşte astfel cantitatea. Cei care au auzit, cât de cât, vorbindu-se de medicină ştiu, în afară de aceasta, cum este compusă inima şi cum întregul sânge al venelor poate curge uşor din vena cavă în partea dreaptă a inimii, trecând de acolo în plămân, printr-un vas numit arteră, pentru ca apoi să se întoarcă din plămân în partea stângă a inimii, prin vasul numit artera venoasă, şi, în sfârşit, să treacă de aici în marea arteră, ale cărei ramuri se răspândesc în întreg corpul. Chiar şi toţi cei pe care nu i-a orbit cu totul autoritatea anticilor şi care au consimţit să deschidă ochii spre a examina opinia lui Hervaeus referitoare la circulaţia sângelui nu se îndoiesc nicidecum că toate venele şi arterele corpului sunt ca nişte râuleţe prin care sângele curge neîncetat, cu rapiditate, avându-şi izvorul în cavitatea dreaptă a inimii, de unde porneşte artera ale cărei ramuri se împrăştie în întreg plămânul şi se unesc cu cele ale arterei venoase, prin care trece din plămân în partea stângă a inimii ; apoi, de aici el merge în marea arteră, ale cărei ramuri, răspândite în tot restul corpului, sunt unite cu ramurile venei cave, care duc, iarăşi, acelaşi sânge în cavitatea dreaptă a inimii ; în felul acesta cele două cavităţi sunt ca nişte ecluze şi prin fiecare din

ele trece tot sângele, la fiecare tur făcut de el prin corp. Mai mult, se ştie că toate mişcările membrelor depind de muşchi şi că aceşti muşchi sunt opuşi unii altora în aşa fel încât, atunci când unul dintre ei se scurtează, el trage spre sine partea corpului de care este ataşat, ceea ce face să se lungească în acelaşi timp muşchiul care îi este opus; dacă apoi se întâmplă ca acesta din urmă să se scurteze, atunci îl face pe primul să se lungească şi trage spre sine partea de care ei sunt prinşi. În sfârşit, este cunoscut că toate aceste mişcări ale muşchilor, ca şi toate simţurile, depind de nervi, care sunt ca nişte firicele sau ca nişte tubuleţe ce provin toate de la creier şi care, la fel ca acesta, conţin un fel de aer sau vânt foarte subtil numit spirit animal.

ART. 8. *Care este principiul tuturor acestor funcţii*

În general, însă, nu cunoaştem în ce mod aceste spirite animale şi aceşti nervi contribuie la mişcări şi la simţuri, nici care este principiul corporal care le face să funcţioneze. Tocmai de aceea, deşi am amintit câte ceva în această privinţă în alte scrieri, nu voi pregeta a spune aici succint că, atâta vreme cât trăim, există în inima noastră o căldură permanentă, un fel de foc pe care îl întreţine aici sângele din vene, şi că acest foc este principiul corporal al tuturor mişcărilor membrelor noastre.

ART. 9. *Cum are loc mişcarea inimii*

Primul său efect constă în dilatarea sângelui ce umple cavităţile inimii; aceasta este cauza pentru care sângele, având nevoie să ocupe un loc mai mare, trece cu impetuozitate din cavitatea dreaptă în vena arterială, iar din cavitatea stângă în marea arteră; apoi, această dilatare încetând, un nou sânge intră fără întârziere din vena cavă în cavitatea dreaptă a inimii, iar din artera venoasă în cea stângă. Căci există nişte pieliţe la intrările în cele patru vase, dispuse în aşa fel încât fac să nu poată sângele intra în inimă decât prin cele două din urmă şi să nu iasă decât prin celelalte două. Apoi, noul sânge intrat în inimă este rarefiat de îndată aici, în acelaşi mod ca mai înainte. Şi numai în aceasta constă pulsul sau bătaia inimii şi a arterelor; în aşa fel încât această bătaie se reiterează ori de câte ori intră din nou sânge în inimă. De asemenea, numai aceasta dă sângelui mişcarea sa şi îl face să curgă fără încetare şi foarte repede prin toate arterele şi venele, în ajutorul cărora el duce căldura primită în inimă tuturor celorlalte părţi ale corpului, servindu-le drept hrană.

ART. 10. *Cum sunt produse spiritele animale în creier*

Dar ceea ce este aici de o importanţă demnă de luat în seamă e că toate particulele cele mai vii şi mai subtile ale sângelui, pe care căldura le-a rarefiat în inimă, intră fără încetare şi în mare cantitate în cavităţile creierului. Iar cauza care face ca ele să meargă acolo mai degrabă decât în orice alt loc e că tot sângele care iese din inimă prin marea arteră îşi urmează cursul în linie dreaptă într-acolo şi că, neputând intra cu totul, din cauză că aici nu există decât trecători foarte înguste, trece numai prin acele părţi ale sale care sunt mai agitate şi mai subtile, pe când restul se răspândeşte în toate celelalte părţi ale corpului. Or, aceste particule ale sângelui foarte subtile constituie spiritele animale. Iar în această privinţă, nu au nevoie să sufere în creier nici o altă schimbare, în afară de faptul că acolo sunt separate de celelalte particule ale sângelui, care sunt mai puţin subtile. Căci ceea ce numesc eu aici spirite nu sunt decât nişte corpuri, iar ele nu au nici o altă proprietate decât că sunt corpuri extrem de mici, care se mişcă extrem de repede, întocmai ca acea parte din flacără ce iese dintr-o torţă. Astfel încât nu se opresc nicăieri şi, pe măsură ce unele intră în cavităţile creierului, altele ies prin perii aflaţi în substanţa sa, peri care le duc în nervi, iar de aici la muşchi, prin intermediul cărora mişcă acel corp în diversele moduri în care poate fi el mişcat.

ART. 11. *Cum se produc mişcările muşchilor*

Singura cauză a tuturor mişcărilor membrelor constă în aceea că unii muşchi se scurtează şi că [muşchii] opuşi lor se lungesc, aşa cum am mai spus ; iar singura cauză care face un muşchi să se scurteze şi opusul său să se lungească nu este alta decât că spre ei vin din creier ceva mai multe spirite decât spre celălalt. Nu vrem să spunem că spiritele venite direct de la creier sunt suficiente să mişte aceşti muşchi, dar le determină celelalte spirite, aflate deja în cei doi muşchi, să iasă toate dintr-unul din ei şi să treacă în celălalt, drept urmare, cel din care ies [spiritele] devine mai lung şi mai moale, iar cel în care intră, fiind rapid umflat de ele, se scurtează şi trage membrul de care este legat. Ceea ce este uşor de conceput, având condiţia de a şti că nu există decât foarte puţine spirite animale care să vină continuu de la creier spre fiecare muşchi, dar că există întotdeauna un număr mare de spirite închise în muşchi care se mişcă acolo foarte repede, uneori rotindu-se exclusiv în locul în

care se găsesc, anume atunci când nu nimeresc peste deschideri prin care ies de acolo, iar alteori se scurg în muşchiul opus. Pentru că există deschideri minuscule în fiecare dintre aceşti muşchi, pe unde spiritele pot trece de la unul la altul, deschideri care sunt în aşa fel dispuse încât, atunci când spiritele venite dinspre creier spre unul dintre ei au ceva mai multă forţă decât cele ce merg spre celălalt, ele deschid toate intrările prin care spiritele celuilalt muşchi pot trece în opusul lor şi închid totodată pe toate cele prin care spiritele acestuia pot trece în celălalt. Aşa se face că toate spiritele conţinute anterior în cei doi muşchi se adună rapid în unul dintre ei şi astfel îl umflă şi îl scurtează, în timp ce celălalt se alungeşte şi se înmoaie.

ART. 12. *Cum acţionează obiectele exterioare asupra organelor de simţ*

Mai rămân de cunoscut cauzele ce fac ca spiritele să nu curgă întotdeauna în acelaşi mod din creier în muşchi, îndreptându-se câteodată mai mult spre unii decât spre alţii. Căci în afară de acţiunea sufletului, care este în mod real una dintre cauzele noastre, aşa cum o voi spune mai jos, mai există altele două, care nu depind decât de corp şi pe care este necesar să le subliniem. Prima constă în diversitatea mişcărilor stârnite în organele de simţ de către obiectele lor, pe care am şi explicat-o destul de pe larg în *Dioptrica*, dar pentru ca cititorii acestei scrieri să nu fie nevoiţi a le citi în altele, voi repeta aici care anume trei lucruri avem a le lua în considerare la nervi, şi anume: măduva sau substanţa interioară, care se întinde în formă de firicele începând de la creier, unde îşi are originea, până la extremităţile celorlalte membre, de care sunt legate aceste firicele; apoi pieliţele care le înconjoară şi care, fiind continuarea celor care învelesc creierul, compun tunele în care aceste firicele sunt închise; apoi, în sfârşit, spiritele animale care, fiind purtate prin aceleaşi tunele de la creier până la muşchi, sunt cauza pentru care firicelele rămân acolo complet libere şi destinse, în aşa fel încât cel mai mărunt lucru care mişcă partea corpului de care extremitatea unuia dintre ele este legată, prin acelaşi mijloc, face să se mişte partea creierului de unde provine, tot aşa cum, atunci când tragem de unul din capetele unei sfori, facem să se mişte capătul celălalt.

ART. 13. *Această acţiune a obiectelor exterioare poate conduce în mod diferit spiritele în muşchi*

Am explicat în *Dioptrica* modul în care oricare dintre obiectele văzului ni se arată doar prin faptul că pune în mişcare locul, prin intermediul corpurilor transparente situate între ele şi noi, firicelelor nervilor optici care se găsesc în fundul ochilor noştri, mişcând apoi zonele din creier de unde provin aceşti nervi; ele se mişcă, spun eu, în aşa de multe moduri diferite, încât ne fac să vedem diversităţile în lucruri, însă ele nu ţin de mişcările ce au loc în ochi; cele ce se petrec în creier sunt cele care reprezintă în faţa sufletului aceste obiecte. Aşa stând lucrurile, este lesne de înţeles că sunetele, mirosurile, aromele, căldura, durerea, foamea, setea şi, în general, toate obiectele, atât ale celorlalte simţuri exterioare ale noastre, cât şi ale apetiturilor noastre interioare, stârnesc şi ele o oarecare mişcare în nervii noştri, care trec prin mijlocirea lor până la creier. Dar, în afară de faptul că diversele mişcări ale creierului fac ca sufletul nostru să aibă sentimente diferite, ele pot face, de asemenea, în lipsa lor, ca spiritele să pornească spre anumiţi muşchi mai degrabă decât spre alţii, punând astfel în mişcare membrele noastre. Ceea ce voi dovedi aici doar printr-un exemplu. Dacă cineva îşi apropie cu iuţeală mâna de ochii noştri, ca pentru a ne lovi, deşi ştim că este prietenul nostru şi că nu face asta decât în joacă şi că se va feri să ne facă vreun rău, totuşi numai anevoie ne putem împiedica să nu închidem ochii; ceea ce ne arată că ei nu se închid nicidecum prin mijlocirea sufletului, întrucât închiderea ochilor are loc împotriva voinţei noastre, care este singura sau cel puţin principala sa acţiune; cauza constă în aceea că maşina corpului nostru este în aşa fel alcătuită încât mişcarea mâinii aceleia spre ochii noştri declanşează o altă mişcare în creierul nostru, care conduce spiritele animale în muşchii ce fac să se coboare pleoapele.

ART. 14. *Diversitatea existentă între spirite poate diversifica şi traseul lor*

Cealaltă cauză care participă la conducerea în mod diferit a spiritelor animale în muşchi este agitaţia inegală a acestor spirite şi diversitatea componentelor lor. Căci, atunci când unele din componentele lor sunt mai mari şi mai agitate decât altele, ele ajung mai departe în linie dreaptă în cavităţile şi în perii creierului şi, datorită acestui lucru, sunt conduse în alţi muşchi decât ar fi în cazul, unde ar avea mai puţină forţă.

ART. 15. *Care sunt cauzele diversităţii lor*

Această inegalitate poate proveni din materiile diverse din care sunt compuse, cum vedem în cazul celor care au băut mult vin că vaporii acestuia, intrând repede în sânge, urcă de la inimă la creier, unde se transformă în spirite care, fiind mai puternice şi mai abundente decât cele ce se află de obicei acolo, sunt capabile să mişte corpul în multe moduri stranii. De asemenea, această inegalitate a spiritelor poate să provină de la diversele dispoziţii ale inimii, ficatului, stomacului, splinei şi ale tuturor celorlalte părţi ce contribuie la producerea lor. Căci se impune să notăm aici îndeosebi anumiţi nervi mici, inseraţi la baza inimii, care slujesc la a lărgi şi la a îngusta intrările acestor concavităţi prin intermediul cărora sângele, dilatându-se aici mai mult sau mai puţin, produce spirite dispuse diferit. De asemenea, trebuie observat că, deşi sângele care intră în inimă vine aici din toate celelalte părţi ale corpului, se întâmplă totuşi adesea ca el să fie împins mai mult din unele părţi decât din altele, din cauză că nervii şi muşchii din acele părţi îl presează sau îl agită mai mult şi, conform diversităţii părţilor din care vine cel mai mult, se dilată în mod diferit în inimă şi apoi produce spirite care au calităţi diferite. Astfel, de exemplu, cel care vine din partea inferioară a ficatului, unde se găseşte fierea, se dilată altfel în inimă decât acela care vine de la splină, iar acesta altfel decât sângele venit din braţe sau din picioare şi, în sfârşit, acesta se dilată cu totul altfel decât sucul alimentelor, atunci când, abia ieşit din stomac şi din intestine, trece cu rapiditate prin ficat până la inimă.

ART. 16. *Cum pot fi mişcate membrele de către obiectele simţurilor şi de către spirite, fără concursul sufletului*

În sfârşit, trebuie să subliniem că maşina corpului nostru este astfel întocmită, încât toate schimbările care duc la mişcarea spiritelor le pot face să deschidă unii peri ai creierului mai mult decât pe alţii şi, în mod reciproc, atunci când vreunul dintre aceşti peri este mai mult sau mai puţin deschis decât de obicei, ca urmare a acţiunii nervilor ce slujesc simţurile, acest fapt modifică ceva în mişcarea spiritelor şi le face să fie dirijate spre muşchii ce slujesc la mişcarea corpului în modul în care este de obicei mişcat în cazul unei asemenea acţiuni. Astfel încât, toate mişcările pe care le facem fără ca voinţa să contribuie la ele (cum se întâmplă întotdeauna când respirăm, când mergem, când mâncăm şi, în

sfârşit, când săvârşim toate acţiunile care ne sunt la fel cu ale animalelor) nu depind decât de conformaţia membrelor noastre şi de traseul pe care spiritele, excitate de căldura inimii, îl urmează în chip natural în creier, în nervi şi în muşchi, tot aşa cum mişcarea unui ceasornic este produsă doar prin forţa resortului său şi prin geometria roţilor sale.

ART. 17. *Care sunt funcţiile sufletului*

După ce am examinat toate funcţiile ce aparţin doar corpului, este uşor să cunoaştem că nu mai rămâne nimic în noi ce ar trebui să atribuim sufletului, decât gândurile noastre, care sunt în principal de două feluri, şi anume : unele sunt acţiunile sufletului, iar celelalte sunt sentimentele sale. Cele pe care le numesc acţiuni sunt toate voinţele noastre, din cauză că trăirile ne arată că ele provin direct din suflet şi par să nu depindă decât de el. Tot aşa cum, dimpotrivă, putem în general numi sentimente ale sale feluritele percepţii sau cunoştinţe ce se găsesc în noi din cauză că adesea nu sufletul nostru le face aşa cum sunt, ci el întotdeauna el le primeşte de la lucrurile reprezentate prin ele.

ART. 18. *Despre voinţă*

Voinţele noastre sunt şi ele de două feluri. Unele sunt acţiuni ale sufletului, care îşi au finalitatea în sufletul însuşi, ca atunci când dorim să-l iubim pe Dumnezeu sau, în general, să aplicăm gândirea noastră la vreun obiect care nu este nici pe departe material, altele sunt acţiuni care îşi au finalitatea în corpul nostru, ca în cazul în care doar din faptul că avem voinţa de a ne plimba urmează că picioarele ni se mişcă şi umblăm.

ART. 19. *Despre percepţie*

Percepţiile noastre sunt şi ele de două feluri : unele au drept cauză sufletul, altele corpul. Cele ce au sufletul drept cauză sunt percepţiile voinţelor noastre şi ale tuturor lucrurilor imaginate sau ale altor gânduri ce depind de ele. Căci este cert că nu am putea dori nici un lucru fără să observăm prin acelaşi mijloc că îl vrem ; şi, deşi din perspectiva sufletului nostru a voi ceva este o acţiune, putem spune că este şi o modalitate prin care simţim că el vrea. Cu toate acestea, din cauză că percepţia şi voinţa nu sunt de fapt decât unul şi acelaşi lucru, denumirea se face întotdeauna prin ceea ce este cel mai nobil şi, în consecinţă, nu obişnuim s-o numim afect, ci acţiune.

ART. 20. *Despre fantazări şi alte idei formate de suflet*

Când sufletul nostru se străduieşte să imagineze ceva ce nu există, cum ar fi imaginea unui palat fermecat sau o himeră, ca şi atunci când se sileşte să ia în considerare ceva ce este doar inteligibil şi nicidecum imaginabil, de exemplu, atunci când ia seama la propria natură, percepţiile pe care le are de la aceste lucruri depind în principal de voinţa care îl face să le observe. Iată de ce obişnuim să le considerăm mai degrabă acţiuni decât sentimente.

ART. 21. *Despre fantazările care nu au drept cauză decât corpul*

Cele mai multe dintre percepţiile provocate de corp depind de nervi; există însă şi unele care nu depind deloc de aceştia, pe care le numim fantazări, la fel ca acelea despre care tocmai am vorbit, dar care, totuşi, diferă prin faptul că voinţa noastră nu intervine deloc la formarea lor, ceea ce le face să nu se numere printre acţiunile sufletului, neavându-şi originea decât în faptul că spiritele, fiind agitate în mod diferit şi întâlnind urmele diverselor impresii formate anterior în creier, îşi urmează calea la întâmplare, luând-o mai degrabă prin unii peri decât prin alţii. Aşa sunt iluziile din visele noastre, ca şi reveriile pe care le avem uneori când suntem treji, când gândirea noastră rătăceşte în voie, fără a se aplica la nimic de la sine. Or, chiar dacă unele dintre aceste fantazări ar fi afecte ale sufletului, luând acest cuvânt în cea mai proprie şi mai particulară semnificaţie a sa, şi chiar dacă toate ar putea fi astfel denumite, considerându-le de o manieră mai generală, cu toate acestea, deoarece nu au o cauză atât de însemnată şi atât de determinată ca percepţiile pe care sufletul le capătă prin intermediul nervilor şi par a nu fi decât umbra şi copia acestora, înainte de a le putea distinge bine, se impune să luăm în considerare deosebirea ce le separă.

ART. 22. *Despre deosebirea ce există între celelalte percepţii*

Toate percepţiile pe care nu le-am definit încă vin la suflet prin intermediul nervilor, iar deosebirea dintre ele constă în faptul că pe unele le punem în legătură cu obiecte exterioare ce ne stimulează simţurile, pe altele le punem în legătură cu corpul nostru sau cu unele părţi ale sale şi, în sfârşit, pe altele le punem în legătură cu sufletul nostru.

ART. 23. *Despre percepţiile pe care le punem în legătură cu obiectele exterioare nouă*

Cele pe care le raportăm la lucruri aflate în afara noastră, şi anume la obiectele simţurilor, sunt cauzate, cel puţin atunci când opinia noastră nu este falsă, de aceste obiecte care, provocând unele mişcări în organele de simţ exterioare, provoacă şi în creier, prin intermediul nervilor, mişcări simţite de suflet. În consecinţă, atunci când vedem lumina unui candelabru sau când auzim sunetul unui clopot, sunetul şi lumina sunt două acţiuni diferite care, prin simplul fapt că provoacă două mişcări diferite în unii nervi ai noştri şi, prin intermediul lor, în creier, dau sufletului două sentimente diferite, pe care le raportăm în aşa măsură la subiectele pe care le presupunem a fi cauza lor, încât credem că vedem candelabrul şi că auzim clopotul şi nu că doar simţim mişcări ce vin dinspre ele.

ART. 24. *Despre percepţiile pe care le punem în legătură cu corpul nostru*

Percepţiile pe care le raportăm la corpul nostru sau la unele dintre părţile sale sunt cele pe care le avem despre foame, sete şi alte apetituri naturale, la care putem adăuga durerea, căldura şi celelalte stări de afectare pe care le simţim localizate în membrele noastre şi nu în obiectele situate în afara noastră. Prin urmare, putem simţi în acelaşi timp şi prin intermediul aceloraşi nervi răceala mâinii şi căldura flăcării de care ea se apropie sau dimpotrivă, căldura mâinii şi răceala aerului la care ea este expusă, fără a exista vreo deosebire între acţiunile care ne fac să simţim caldul sau recele din mâna noastră şi acţiunile care ne fac să simţim caldul sau recele din afara noastră, decât că, una dintre aceste acţiuni survenind după cealaltă, socotim că prima este deja în noi şi că cea care îi urmează nu este încă aici, ci în obiectul ce o provoacă.

ART. 25. *Despre percepţiile pe care le punem în legătură cu sufletul nostru*

Percepţiile pe care le raportăm exclusiv la suflet sunt cele ale căror efecte le simţim în sufletul însuşi şi despre care, în general, nu cunoaştem nici o cauză apropiată la care să le putem raporta. Aşa sunt sentimentele de bucurie, de furie şi altele de felul acesta, care sunt provocate uneori de obiecte ce mişcă nervii noştri, iar alteori şi de alte cauze. Or, chiar

dacă toate percepţiile noastre, atât cele pe care le raportăm la obiectele exterioare nouă, cât şi cele pe care le raportăm la diferite stări de afectare ale corpului nostru, ar fi cu adevărat în planul sufletului nostru, în cazul în care considerăm acest cuvânt în semnificaţia sa cea mai generală, cu toate acestea, se obişnuieşte a i se restrânge semnificaţia doar la cele ce se raportează la suflet ca atare, iar aşa cum am început să le definesc aici, cu numele de sentimente ale sufletului, doar la acestea din urmă.

ART. 26. *Fantazările care nu depind decât de mişcarea fortuită a spiritelor pot fi sentimente tot atât de adevărate ca percepţiile datorate nervilor*

Rămâne să subliniem aici că toate acele lucruri pe care sufletul le percepe prin intermediul nervilor îi pot fi reprezentate şi prin traseul fortuit al spiritelor, fără a exista altă deosebire decât aceea că impresiile ce ajung în creier pe calea nervilor sunt de regulă mai vii şi mai precise decât cele provocate de spirite : ceea ce m-a făcut să spun în articolul 21 ca acestea sunt ca umbra sau copia celorlalte. De asemenea, trebuie subliniat că se întâmplă, uneori, ca această copie să fie atât de asemănătoare cu lucrul pe care îl reprezintă, încât ne putem înşela cu privire la percepţiile ce se raportează la obiecte exterioare nouă sau la cele ce se raportează la unele părţi ale corpului, dar că nu ne putem înşela în acelaşi mod în cazul sentimentelor, în măsura în care ele sunt atât de apropiate şi atât de lăuntrice sufletului nostru, încât este cu neputinţă ca el să le simtă fără ca ele să fie cu adevărat aşa cum le simte. Astfel, adesea, atunci când dormim, ba chiar şi când suntem treji, ne imaginăm atât de viu anumite lucruri, încât credem că le vedem în faţa ochilor sau că le simţim în corpul nostru, deşi ele nu sunt acolo ; şi chiar dacă dormim şi visăm, nu ne putem simţi trişti sau răscoliţi de un alt sentiment fără a fi cât se poate de adevărat că sufletul are în sine acest sentiment.

ART. 27. *Definiţia sentimentelor sufletului*

După ce am examinat prin ce diferă sentimentele sufletului de toate celelalte trăiri ale sale, mi se pare că le putem defini, în general, drept percepţii, drept sentimente sau emoţii ale sufletului, care sunt raportate în mod special la el şi care sunt provocate, întreţinute şi întărite printr-o mişcare anume a spiritelor.

ART. 28. *Explicarea primei părţi a acestei definiţii*

Le putem denumi percepţii în cazul în care ne servim în general de acest cuvânt, pentru a semnifica toate gândirile care nu sunt acţiuni ale sufletului sau voinţei, însă nu în cazul în care ne servim de acelaşi cuvânt doar spre a semnifica cunoştinţe evidente. Căci experienţa ne arată că cei care sunt mai zbuciumaţi de sentimentele lor nu sunt cei care le cunosc cel mai bine şi că ele se numără printre percepţiile pe care strânsa legătură dintre suflet şi corp le face confuze şi obscure. Le putem numi şi sentimente, din cauză că sunt primite în suflet la fel ca obiectele simţurilor exterioare şi din cauză că nu sunt cunoscute altfel de acesta. Dar le putem numi încă şi mai bine emoţii ale sufletului, nu doar pentru că acest nume poate fi atribuit tuturor schimbărilor ce au loc în el, adică tuturor trăirilor diferite pe care le are, ci în special pentru că, dintre toate felurile de trăiri pe care le poate avea, nu există altele care să-l agite şi să-l mişte atât de puternic precum acestea.

ART. 29. *Explicarea ultimei părţi a definiţiei*

Adaug că ele se raportează în mod special la suflet, pentru a le distinge de alte sentimente, pe care le raportăm fie la obiecte exterioare, cum sunt mirosurile, sunetele, culorile, fie la corpul nostru, cum sunt foamea, setea, durerea. Adaug, de asemenea, că ele sunt provocate, întreţinute şi întărite de o anumită mişcare a spiritelor, pentru a le distinge de voinţele noastre, pe care le putem numi emoţii ale sufletului ce se raportează la el, dar care sunt provocate de el însuşi, precum şi pentru a explica cauza lor ultimă şi nemijlocită, care şi ea le deosebeşte de celelalte sentimente.

ART. 30. *Sufletul este unit cu toate părţile corpului deodată*

Pentru a înţelege însă mai bine toate acesta lucruri, este necesar să ştim că sufletul e într-adevăr unit cu întregul corp şi că nu putem spune pur şi simplu că ar fi unit în vreuna din părţile sale, excluzându-le pe celelalte, întrucât corpul este oarecum indivizibil, din cauza dispoziţiei organelor sale, care se raportează în aşa măsură unul la altul, încât, atunci când unul dintre ele este îndepărtat, lucrul acesta are drept efect proasta stare a întregului corp. Sufletul e o natură ce nu are nici o asemănare cu întinderea, nici cu dimensiunile sau cu alte proprietăţi ale materiei din care este compus corpul, ci numai cu întregul angrenaj al

organelor sale. Ceea ce se vădeşte în faptul că nu am putea nicicum să concepem o jumătate sau o treime de suflet, nici să spunem ce întindere ocupă el ori că ar deveni mai mic ca urmare a tăierii vreunei părţi a corpului. Dar el se separă în întregime de corp în cazul în care are loc risipirea întregului organelor sale.

ART. 31. *Există în creier o mică glandă în care sufletul îşi exercită funcţiile într-un mod mai deosebit decât în celelalte părţi*

De asemenea, este necesar să ştim că, deşi sufletul este unit cu întregul corp, există o anumită parte în care el îşi exercită funcţiile într-un mod special, altfel decât în toate celelalte. De obicei, se crede că această parte este creierul ori poate inima: creierul, din cauză că el este cel la care se raportează organele de simţ; iar inima, din cauză că în ea s-ar simţi sentimentele. Examinând însă cu băgare de seamă chestiunea, mi se pare că am descoperit în mod clar că partea din corp în care sufletul îşi exercită nemijlocit funcţiile nu este inima şi nici tot creierul, ci doar cea mai interioară dintre părţile sale, o anumită glandă foarte mică, situată în mijlocul substanţei sale şi în aşa fel suspendată deasupra canalului prin care trec spiritele din cavităţile sale anterioare spre cele din cavitatea posterioară, încât cele mai mici mişcări ce se produc aici pot schimba mult calea acestor spirite şi invers, cele mai mici schimbări intervenite pe traseul spiritelor pot schimba mişcările acestei glande.

ART. 32. *Cum putem şti că această glandă este principalul sediu al sufletului*

Motivul care mă convinge că sufletul nu poate avea în corp alt loc decât această glandă în care să-şi exercite nemijlocit funcţiile, este faptul că eu consider că celelalte părţi ale creierului nostru sunt toate duble, aşa cum, de asemenea, avem doi ochi, două mâini, două urechi, şi că, la urma urmei, toate organele noastre de simţ externe sunt duble; iar de vreme ce nu avem decât o singură şi simplă idee despre unul şi acelaşi lucru în acelaşi timp, trebuie în mod necesar să existe un loc unde cele două imagini ce vin de la cei doi ochi sau celelalte două impresii ce vin de la un singur obiect prin organele duble ale celorlalte simţuri să se poată contopi în una singură înainte de a ajunge la suflet, aşa încât ele să nu-i reprezinte două obiecte în loc de unul. Putem concepe cu uşurinţă aceste imagini sau alte senzaţii ce se reunesc în această glandă

prin intermediul spiritelor care umplu cavităţile creierului ; nu există alt loc în corp în care ele să poată fi unite astfel, ceea ce înseamnă că se unesc în această glandă.

ART. 33. *Sediul sentimentelor nu este inima*

Cât priveşte opinia celor care consideră că sufletul îşi primeşte sentimentele în inimă, ea nu poate fi nicicum luată în considerare, întrucât nu se întemeiază decât pe faptul că sentimentele ne fac să simţim aici o oarecare schimbare ; este lesne de observat că această schimbare nu este simţită ca producându-se în inimă decât prin mijlocirea unui mic nerv, care coboară din creier la aceasta, aşa după cum durerea este simţită ca producându-se în picior prin intermediul nervilor piciorului, iar astrele sunt văzute ca situate în cer prin intermediul luminii lor, cât şi prin mijlocirea nervilor optici ; aşa încât, nu este deloc necesar ca sufletul nostru să-şi exercite nemijlocit funcţiile în inimă pentru a simţi aici afectele, după cum nu este necesar ca el să fie în cer ca să vadă astrele.

ART. 34. *Cum acţionează sufletul şi corpul unul asupra celuilalt*

Să ne imaginăm, aşadar, că sufletul îşi are sediul principal în mica glandă ce se găseşte în mijlocul creierului, de unde el radiază în tot restul corpului prin intermediul spiritelor, nervilor şi chiar al sângelui, care, participând la impresiile determinate de spirite, le poate purta pe acestea, prin ardere, în ambele membre ; să amintim cele spuse mai sus despre maşina corpului, anume că firicelele nervilor noştri sunt în aşa fel distribuite în toate părţile sale, încât, în cazul diverselor mişcări provocate acolo de obiectele simţite, ele deschid în mod diferit perii creierului, ceea ce face ca spiritele animale conţinute în aceste cavităţi să intre în mod diferit în muşchi şi cu ajutorul lor să poată mişca membrele în diversele moduri în care pot fi ele mişcate, toate celelalte cauze ce pot mişca în mod diferit spiritele fiind şi ele suficiente pentru a le conduce în diferiţi muşchi ; să adăugăm aici că mica glandă care este sediul principal al sufletului este astfel suspendată între cavităţile în care se află aceste spirite, încât ea poate fi mişcată de ele în tot atâtea moduri câte diversităţi sensibile există în obiecte ; dar ea poate fi mişcată în mod diferit şi de suflet, a cărui natură este astfel încât receptează tot atâtea impresii diverse, adică are tot atâtea percepţii diverse câte mişcări diverse i se imprimă acestei glande. Dar şi invers,

maşina corpului nostru este în aşa fel alcătuită, încât, doar prin faptul că această glandă este în mod variat mişcată de suflet sau de orice altă cauză posibilă, ea împinge spiritele care o înconjoară spre perii creierului, care le conduc prin nervi în muşchi, cu ajutorul cărora sufletul le face să pună în mişcare membrele.

ART. 35. *Exemplu privind modul în care impresiile referitoare la obiecte se unesc în glanda din mijlocul creierului*

De exemplu, dacă vedem un animal venind spre noi, lumina reflectată de corpul său prezintă două imagini ale acestuia, câte una pentru fiecare dintre ochii noştri, iar aceste două imagini, prin intermediul nervilor optici, formează alte două pe suprafaţa interioară a creierului ce priveşte spre concavităţile sale; apoi, de aici, prin intermediul spiritelor ce umplu aceste cavităţi, imaginile radiază spre mica glandă înconjurată de spirite astfel încât mişcarea, care compune fiecare punct al uneia dintre imagini, tinde spre acelaşi punct al glandei spre care tinde mişcarea care formează punctele celeilalte imagini, care reprezintă aceeaşi parte a animalului, modalitate în care cele două imagini existente în creier nu compun decât una singură pe glanda ce acţionează nemijlocit asupra sufletului, făcându-l să vadă forma acelui animal.

ART. 36. *Exemplu privind modul în care sentimentele sunt provocate în suflet*

Mai mult, dacă forma [percepută] este foarte stranie şi foarte înfricoşătoare, adică dacă are un raport strâns cu lucrurile care au fost mai înainte dăunătoare corpului, acest fapt naşte în suflet sentimentul de teamă, iar apoi pe cel al îndrăznelii sau pe cel al fricii şi al spaimei, în conformitate cu temperamentul diferit al corpului sau forţei sufletului şi potrivit modului în care ne-am protejat anterior, apărându-ne sau fugind, în faţa lucrurilor dăunătoare cu care impresia din prezent are legătură. Căci aceasta predispune creierul la unii oameni în aşa măsură, încât spiritele reflectate ale imaginii astfel formate pe glandă merg de aici o parte în nervii care servesc la a face stânga-mprejur şi la mişcarea picioarelor pentru a o lua la fugă, iar o altă parte în nervii care lărgesc sau strâmtează orificiile inimii sau care pun în mişcare celelalte zone din care îi este trimis sângele, astfel încât sângele fiind aici rarefiat altfel decât de obicei, el trimite spre creier spirite capabile să întreţină şi să sporească sentimentul de frică, cu alte cuvinte, capabile să ţină deschişi

sau chiar să deschidă din nou perii creierului, care le conduc în aceiaşi nervi. Căci, doar prin faptul că aceşte spirite trec prin peri, ele provoacă o mişcare anume în această glandă, mişcare lăsată de natură să facă sufletul să simtă acest sentiment. Şi, întrucât aceşti peri se raportează în principal la nervii mici care participă la strâmtarea sau la lărgirea orificiilor inimii, se întâmplă ca sufletul să simtă că sentimentul se află în primul rând în inimă.

ART. 37. *Cum se vădeşte că toate sentimentele sunt provocate de o mişcare anume a spiritelor*

Deoarece la fel se întâmplă în cazul tuturor celorlalte sentimente, adică sunt provocate mai ales de spiritele ce se află în cavităţile creierului, în măsura în care ele se îndreaptă spre nervi şi servesc la lărgirea sau la strâmtarea orificiilor inimii sau la împingerea diferită spre ea a sângelui din celelalte părţi ale corpului sau, într-un fel sau în altul, la întreţinerea aceluiaşi sentiment, putem înţelege clar de aici de ce am arătat, în definiţia de mai sus a sentimentelor, că ele sunt provocate de o mişcare anume, specifică, a spiritelor.

ART. 38. *Exemplu de mişcări ale corpului care însoţesc sentimentele, fără a depinde în vreun fel de suflet*

De altfel, în acelaşi mod în care calea urmată de spirite către nervii inimii este suficientă ca să provoace în glandă mişcarea prin care frica e adusă în suflet, tot aşa, doar prin faptul că unele spirite merg în acelaşi timp spre nervii ce servesc la mişcarea picioarelor pentru fugă, ele provoacă în aceeaşi glandă o altă mişcare, cu ajutorul căreia sufletul simte şi sesizează fuga, care poate fi provocată pe această cale în corp de simpla dispoziţie a organelor şi fără ca sufletul să aibă vreo contribuţie.

ART. 39. *Cum o aceeaşi cauză poate provoca sentimente diferite la oameni diferiţi*

Aceeaşi impresie pe care prezenţa unui obiect înfricoşător o face asupra glandei şi care determină frica la unii oameni, la alţii poate naşte curajul, din cauză că nu toate minţile sunt predispuse în acelaşi mod şi că aceeaşi mişcare a glandei care la unii stârneşte frică la alţii face să intre spiritele în acei peri ai creierului pe care îi conduc o parte în nervii

care determină mişcarea mâinilor pentru apărare, iar o altă parte în cei ce agită şi împing sângele spre inimă, în modul cerut pentru producerea de spirite capabile să continue apărarea şi să angajeze voinţa în această direcţie.

ART. 40. *Care este principalul efect al sentimentelor*

Se cere să subliniem că principalul efect al tuturor sentimentelor oamenilor e că ele incită şi predispun sufletul să dorească lucruri pentru care pregătesc corpul; astfel, sentimentul de frică incită la om voinţa de a fugi, cel de curaj incită voinţa de a lupta şi aşa mai departe.

ART. 41. *Care este puterea sufletului asupra corpului*

Voinţa este atât de liberă, prin natura sa, încât nu poate fi niciodată constrânsă; iar dintre cele două feluri de gânduri pe care le-am diferenţiat în suflet, dintre care unele sunt acţiuni, adică voinţele sale, iar altele sentimente, considerând acest termen în semnificaţia sa cea mai generală, care cuprinde toate felurile de percepţii, primele sunt cu totul în puterea lui şi nu pot fi modificate decât indirect de corp, în vreme ce celelalte, dimpotrivă, depind întru totul de acţiunile ce se produc şi nu pot fi modificate decât în mod indirect de suflet, cu excepţia cazului în care el însuşi le este cauza. Iar întreaga acţiune a sufletului constă în aceea că, pur şi simplu prin faptul că voieşte ceva, el face ca mica glandă de care este strâns unit să se mişte în modul cerut, în vederea producerii efectului ce se pune în legătură cu această voinţă.

ART. 42. *Cum găsim în memorie lucrurile de care vrem să ne amintim*

În cazul în care sufletul vrea să-şi amintească ceva, această dorinţă face ca glanda, aplecându-se succesiv în diverse direcţii, să împingă spiritele spre diferite locuri din creier, până când îl întâlnesc pe acela în care se găsesc urmele lăsate de obiectul de care vrem să ne amintim; căci aceste urme nu sunt altceva decât calea pe care şi-au tăiat-o anterior perii creierului, datorită prezenţei obiectului, aşa încât au dobândit o mai mare uşurinţă decât alţii în a se deschide din nou în acelaşi mod în faţa spiritelor care vin spre el. În felul acesta, spiritele care întâlnesc aceşti peri intră în ei cu mai multă uşurinţă decât în ceilalţi şi cu ajutorul lor provoacă în glandă o mişcare specifică reprezentând sufletului acelaşi obiect şi îl fac să ştie că este tocmai obiectul de care voia să-şi aducă aminte.

ART. 43. *Cum poate sufletul să-şi imagineze, cum poate fi atent şi cum poate să mişte corpul*

În cazul în care vrem să ne imaginăm ceva ce n-am văzut niciodată, această dorinţă are forţa de a face glanda să se mişte în modul cerut împingerii spiritelor spre acei peri ai creierului prin a căror deschidere poate fi reprezentat lucrul respectiv. Astfel, dacă vrem să ne oprim câtva timp atenţia pentru a examina un anumit obiect, această voinţă menţine glanda aplecată tot timpul înspre aceeaşi parte. În sfârşit, dacă vrem să mergem sau să ne mişcăm corpul într-un fel anume, această dorinţă face ca glanda să împingă spiritele spre muşchii ce slujesc acestui scop.

ART. 44. *Fiecare dorinţă este unită în mod natural cu o anumită mişcare a glandei; prin pricepere, însă, sau prin deprindere o putem uni cu altele*

Cu toate acestea, voinţa de a provoca în noi o anumită mişcare sau un alt efect nu dă întotdeauna rezultatul dorit; acesta variază după modul în care natura sau deprinderea au unit, în mod diferit, fiecare mişcare a glandei cu fiecare idee. Astfel, de exemplu, dacă vrem să ne îndreptăm ochii astfel încât să privim un obiect foarte îndepărtat, această voliţie face ca pupilele lor să se dilate; iar dacă vrem să-i îndreptăm astfel încât să privim un obiect foarte apropiat, această voliţie face ca pupilele să se îngusteze. Dar, dacă pur şi simplu dorim să ne lărgim pupilele, zadarnic facem apel la voinţă, care nu poate face asta, atâta vreme cât natura nu a unit mişcarea glandei ce serveşte împingerii spiritelor către nervul optic, în modul cerut de lărgirea sau strâmtarea pupilelor, cu voinţa de a se lărgi sau strâmta, ci cu aceea de a privi obiectele îndepărtate sau apropiate. Iar dacă, în cazul în care vorbim, nu ne gândim decât la sensul a ceea ce vrem să spunem, lucrul acesta ne face să ne mişcăm limba şi buzele mult mai repede şi mult mai bine decât dacă ne-am gândi să le mişcăm în toate modurile necesare pronunţării aceloraşi cuvinte. Aceasta cu atât mai mult cu cât deprinderea pe care am dobândit-o învăţând să vorbim ne-a făcut să unim acţiunea sufletului, care, prin intermediul glandei, poate mişca limba şi buzele, cu semnificaţia cuvintelor rezultate din aceste mişcări, mai degrabă decât cu mişcările însele.

ART. 45. *Care este puterea sufletului asupra sentimentelor sale*

În consecinţă, sentimentele nu pot fi provocate şi nici înlăturate în mod direct, prin acţiunea voinţei noastre, dar putem face lucrul acesta în mod indirect, prin reprezentarea lucrurilor care de obicei sunt asociate cu sentimentele pe care vrem să le avem sau care sunt contrare celor pe care vrem să le respingem. Astfel, spre a provoca în noi curajul şi pentru a înlătura frica, nu este suficient să avem voinţă, ci se impune să ne dăm silinţa în a lua în considerare cauzele, obiectele sau exemplele care ne furnizează convingerea că pericolul nu este mare, că există întotdeauna mai multă siguranţă în apărare decât în fugă, că vom avea bucuria şi gloria de a fi ieşit biruitori, în loc de a ne fi ales cu regretul şi ruşinea fugii şi altele asemenea.

ART. 46. *Cauza care împiedică sufletul să dispună în întregime de sentimentele sale*

Există o cauză anume care împiedică sufletul să poată modifica sau opri brusc sentimentele sale, ceea ce m-a determinat să spun mai sus, când le-am definit, că ele sunt nu numai provocate, ci şi întreţinute şi întărite de o mişcare anume a spiritelor. Această cauză constă în faptul că ele sunt aproape toate însoţite de o emoţie produsă în inimă şi, drept urmare, în tot sângele şi în toate spiritele, astfel încât, până când această emoţie încetează, ele rămân prezente în gândirea noastră în acelaşi mod în care sunt prezente aici obiectele sensibile în timp ce acţionează asupra organelor noastre de simt. Şi, dat fiind faptul că sufletul, concentrându-şi la maximum atenţia asupra unui anumit lucru, se poate împiedica să audă un mic zgomot sau să simtă o durere slabă, dar nu se poate împiedica în acelaşi fel să audă tunetul sau să simtă focul ce-i arde mâna, tot aşa el poate domina cu uşurinţă sentimentele mărunte, însă nu şi pe cele mai violente şi mai puternice, decât după ce s-a domolit emoţia sângelui şi a spiritelor. Tot ceea ce voinţa ar putea face în timp ce această emoţie este în plină vigoare e să nu consimtă la efectele şi să înfrâneze multe din mişcările la care ea predispune corpul. Dacă furia, de exemplu, ne face să ridicăm mâna ca să lovim, voinţa poate de obicei s-o reţină; dacă frica îndeamnă picioarele la fugă, voinţa le poate opri şi altele asemenea.

ART. 47. *În ce constau conflictele pe care avem obiceiul a le imagina ca fiind între partea inferioară şi cea superioară a sufletului*

Toate conflictele pe care avem obiceiul a le imagina între partea inferioară a sufletului, pe care o numim senzitivă, şi cea superioară, care este raţională, sau între apetiturile naturale şi voinţă nu constau decât în repugnanta existenţă între mişcările pe care corpul, prin spiritele sale, prin suflet şi prin voinţa sa, tinde să o provoace în acelaşi timp în glandă. Căci nu există în noi decât un singur suflet, iar acest suflet nu are în sine nici o diversitate de părţi ; acelaşi care este senzitiv este şi raţional, iar toate apetiturile sale sunt voinţe. Eroarea comisă atunci când punem sufletul să joace rolurile a diferite personaje, care de obicei sunt în conflict unele cu altele, nu vine decât din faptul că nu s-a făcut bine distincţia între funcţiile sale şi cele ale corpului, singurul căruia se cuvine să-i atribuim tot ce poate fi descoperit în noi ca repugnând raţiunii ; aşadar, nu există aici alt conflict decât acela că mica glandă din mijlocul creierului poate fi împinsă de o parte a sufletului, iar pe de altă parte de spiritele animale, care, cum am spus mai sus, nu sunt decât corpuri, întâmplându-se, adesea, ca aceste două impulsuri să fie contrare, iar cel mai puternic să împiedice efectul celuilalt. Or, putem distinge două feluri de mişcări provocate de spirite în glandă : unele reprezintă în suflet obiectele ce mişcă simţurile sau impresiile ce se întâlnesc în creier şi nu forţează în nici un fel voinţa sa ; celelalte exercită aici un oarecare efort, fiind vorba de faptul că provoacă afectele sau mişcările corpului asociate acestora ; în ceea ce le priveşte pe cele dintâi, cu toate că adesea ele împiedică acţiunile sufletului sau, dimpotrivă, sunt împiedicate de ele, din cauză că nu sunt chiar contrare, nu se face remarcat aici nici un conflict. Un conflict se constată numai între acestea din urmă şi voinţele ce le repugnă : de exemplu, între efortul prin care spiritele împing glanda pentru a provoca în suflet dorinţa a ceva şi efortul cu care glanda o respinge prin voinţa, de a fugi de acea dorinţă ; iar ceea ce pune în evidenţă mai ales această luptă este faptul că, voinţa neavând puterea să provoace direct sentimentele, după cum am spus-o, este constrânsă să facă uz de dibăcie şi să-şi dea toată osteneala în cercetarea succesivă a diferitelor lucruri, dintre care, dacă se întâmplă ca unul să aibă forţa de a schimba pe moment traseul spiritelor, se poate întâmpla ca acela care urmează să nu aibă [acea forţă], astfel încât ele

îşi reiau de îndată calea, din cauză că dispoziţia existentă mai înainte în nervi, în inimă şi în sânge nu s-a schimbat, ceea ce face ca sufletul să se simtă împins aproape în acelaşi timp să dorească şi să nu dorească unul şi acelaşi lucru ; ceea ce mi-a dat ocazia să mă gândesc că în suflet există două puteri antagonice. Putem, totuşi, concepe un anumit conflict, având în vedere faptul că, adesea, aceeaşi cauză care provoacă în suflet o anumită pasiune provoacă în corp şi unele mişcări la care sufletul nu are nici o contribuţie şi pe care el le opreşte sau caută să le oprească de îndată ce le observă, aşa cum se întâmplă atunci când ceea ce provoacă frica face spiritele să intre şi în muşchii ce servesc la mişcarea picioarelor pentru fugă, pe când voinţa de a fi curajos le opreşte.

ART. 48. *Prin ce cunoaştem forţa sau slăbiciunea sufletelor şi care este neajunsul celor mai slabe*

Tocmai prin deznodământul acestor conflicte poate cunoaşte fiecare om forţa sau slăbiciunea sufletului său. Căci cei în care, în mod natural, voinţa poate învinge cel mai uşor sentimentele şi poate opri mişcările corpului, care li se asociază, au neîndoielnic sufletele cele mai puternice. Există, însă, unii care nu îşi pot pune la încercare forţa pentru că nu îşi combat niciodată voinţa cu propriile ei arme, ci doar cu cele pe care le furnizează unele sentimente pentru a putea rezista altora. Ceea ce numesc propriile-i arme sunt judecăţi ferme şi determinate, ce privesc cunoaşterea binelui şi răului, prin prisma cărora sufletul a hotărât să-şi conducă acţiunile vieţii. Iar sufletele cele mai slabe dintre toate sunt cele a căror voinţă nu se decide nicicum să urmeze anumite judecăţi, ele se lasă mereu târâte de patimile prezentului, care, fiind adesea contrare unele altora, trag rând pe rând sufletul de partea lor şi, făcându-l să lupte contra lui însuşi, îl aduc în cea mai deplorabilă stare posibilă. Astfel, dacă frica zugrăveşte moartea ca pe un rău extrem şi care nu poate fi evitat decât prin fugă, ambiţia, pe de altă parte, zugrăveşte infamia acestei fugi ca pe un rău mai rău decât moartea ; aceste două sentimente tulbură în mod diferit voinţa, care, ascultând când de unul, când de celălalt, se opune în permanenţă sieşi, transformând astfel sufletul într-un sclav şi într-un nefericit.

ART. 49. *Forţa sufletului nu este de ajuns fără cunoaşterea adevărului*

E adevărat că există extrem de puţini oameni atât de slabi şi de rău intenţionaţi, încât să nu vrea nimic altceva decât ceea ce le dictează

patimile. Cea mai mare parte au judecăţi trainice, potrivit cărora îşi conduc o parte din acţiunile lor. Iar dacă deseori aceste judecăţi sunt false, ba chiar întemeiate pe unele sentimente de care voinţa s-a lăsat mai înainte învinsă sau sedusă, cu toate acestea, din cauză că ea continuă să le urmeze atunci când sentimentul care le-a provocat este absent, le putem considera a fi propriile-i arme şi să credem că sufletele sunt mai puternice sau mai slabe în funcţie de felul în care ele pot urma mai mult sau mai puţin aceste judecăţi, rezistând sentimentelor prezente care li se opun. Dar există totuşi o mare deosebire între deciziile care îşi au originea într-o opinie falsă şi cele ce nu se bazează decât pe cunoaşterea adevărului; aşa încât, dacă le urmărim pe acestea din urmă, suntem siguri că nu vom regreta şi că nici nu ne vom căi vreodată, în timp ce, dacă le urmăm pe primele, suntem întotdeauna sortiţi regretului şi căinţei atunci când le descoperim caracterul eronat.

ART. 50. *Nu există suflet atât de slab încât să nu poată dobândi o putere absolută asupra sentimentelor sale, atunci când este bine călăuzit*

Este util să ştim că, aşa cum am spus-o mai sus, deşi fiecare mişcare a glandei pare să fi fost unită de natură încă de la începutul vieţii cu fiecare din gândurile noastre, acestor mişcări le putem asocia, totuşi, altele prin deprindere, aşa cum ne arată experienţa în cazul cuvintelor ce provoacă mişcări în glandă, cuvinte care, potrivit destinaţiei lor naturale, nu reprezintă în suflet decât sunetul lor atunci când sunt articulate vocal sau forma literelor atunci când sunt scrise şi care, totuşi, dată fiind deprinderea dobândită ori de câte ori ne-am gândit la semnificaţia lor, auzindu-le sunetul sau văzându-le literele, din obişnuinţă, suntem determinaţi să concepem mai degrabă această semnificaţie decât forma literelor sau sunetul silabelor. De asemenea, este util să ştim că, deşi atât mişcările glandei, cât şi ale spiritelor şi creierului, mişcări care reprezintă în suflet anumite obiecte, sunt legate în mod natural cu cele care provoacă în el anumite afecte, ele pot, datorită deprinderii, să fie separate şi asociate cu altele extrem de diferite, ba chiar această deprindere poate să fie dobândită printr-o singură acţiune, fără a fi necesară o îndelungată exersare. Astfel, atunci când dăm dintr-o dată peste ceva foarte scârbos într-o mâncare din care gustăm cu poftă, uimirea provocată de acest fapt poate schimba până într-atât dispoziţia creierului, încât să nu mai putem privi decât cu dezgust acea

mâncare din care înainte ne ospătam cu plăcere. Acelaşi lucru îl putem observa la animale, căci deşi ele nu au raţiune şi poate nici un fel de gândire, toate mişcările spiritelor şi glandei care nasc în noi afecte nu le lipsesc nici lor, servindu-le nu la menţinerea şi întărirea sentimentelor, ca nouă, ci la cele ale mişcărilor nervilor şi muşchilor, mişcări care, de obicei, le sunt asociate. Astfel, atunci când un câine vede o potârniche, el este în mod natural înclinat să alerge după ea; iar atunci când aude un foc de puşcă, acest zgomot îl îndeamnă să o ia la fugă; cu toate acestea însă, câinii de vânătoare sunt dresaţi în aşa fel încât la vederea unei potârnichi să se oprească, iar zgomotul auzit după aceea, când se trage cu puşca în ea, îi face să alerge într-acolo. Or, aceste lucruri este bine să le cunoaştem pentru a da curaj fiecăruia în a se strădui să-şi domine afectele. Căci, dacă putem, cu puţină pricepere, să schimbăm mişcările creierului la animalele lipsite de raţiune, este evident că o putem face încă şi mai bine la oameni şi că până şi cei care au sufletele cele mai slabe ar putea dobândi o stăpânire deplină asupra tuturor sentimentelor lor, cu condiţia să facă uz de destulă pricepere în a le stăpâni şi îndruma.

Bibliografie

Adam, Charles, „Ses trois notions fondamentales", în *Descartes Revue Philosophique*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1937.

Alquié, Ferdinand, *Descartes l'homme et l'œuvre*, Hatier, Paris, 1988.

Anselm, *Proslogion*, trad. de Gh. Vlăduţescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1997.

Anselme de Cantorbery, *Proslogion suivi de sa réfutation par Gaunilon et la réponse d'Anselme*, trad. de Bernard Pautrat, Flamarion, Paris, 1993.

Augustin, *Soliloquia*, trad. de Dan Negrescu, Editura de Vest, Timişoara, 1992.

Bonaventura, *Itinerariul minţii în Dumnezeu*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1994, trad. de Gheorghe Vlăduţescu.

Boutroux, Émile, *Les vérités éternelles chez Descartes*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1927.

Brehier, Emile, *Histoire de la philosophie*, PUF, Paris, 1989.

Chevalier, Jacques, *Histoire de la pensée*, vol. III, vol. IV, Editions Universitaires, Paris, 1992.

Chevalier, Jacques, *Descartes*, Librairie Plon, Paris, 1922.

Descartes, R., *Œuvres philosophiques*, Bordas, Paris, 1993.

Descartes, René, *Discours de la méthode*, Fayard, Paris, 1987.

Descartes, René, *Choix de lettres*, Hatier, Paris, 1988.

Descartes, René, *Méditations métaphisiques*, Librairie Larousse, Paris, 1973.

Descartes, René, *Méditations métaphisiques*, PUF, Paris, 1988.

Descartes, René, *Les principes de la philosophie*, Librairie Delagrave, Paris, 1919.

Descartes, René, *Les principes de la philosophie*, Soleil Royale, Rouen, 1698.

Descartes, René, *Meditaţii metafizice*, trad. de Ion Papuc, Crater, Bucureşti, 1993.

Descartes, René, *Două tratate filosofice – Reguli de îndrumare a minţii & Meditaţii despre filosofia primă*, Humanitas, Bucureşti, 1992, trad. de Constantin Noica.

Descartes, René, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine raţiunea şi a căuta adevărul în ştiinţe*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1990, trad. de Daniela Rovenţa-Frumuşani şi Alexandru Boboc.

Descartes, René, *Principiile filosofiei*, trad. de Ioan Deac, IRI, Bucureşti, 2000.

Descartes, René, *Lumea*, trad. de Ioan Deac, IRI, Bucureşti, 2003.

Flasch, Kurt, *Introduction à la philosophie mediévale*, Editions Universitaires de Fribourg, 1992.
Gilson, Étienne, *La philosophie au moyen âge*, Payot, Paris, 1925.
Guenacia, Pierre, *Descartes*, Bordas, Paris, 1980.
Guenacia, Pierre, *Descartes : „Bien conduire sa raison"*, Gallimard, Paris, 1996.
Hamelin, Octave, *Le sistéme de Descartes*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1921.
Hersch, Jeanne, *Mirarea filosofică. Istoria filosofiei europene*, Humanitas, Bucureşti, 1994.
Hude, Henri, *Prolégomènes*, Editions Universitaire, Paris, 1992.
Ionescu, Nae, „Descartes - părinte al democratismului modern", în *Nelinişte metafizică*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1993.
Ionescu, Nae, *Prelegeri de filosofia religiei*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1993.
Ionescu, Nae, *Curs de istorie a logicii*, Humanitas, Bucureşti, 1993.
Jaspers, Karl, „La penseé de Descartes et la philosophie", în *Descartes Revue Philosophique*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1937.
Kant, Immanuel, *Critica raţiunii pure*, trad. de Traian Brăileanu, Editura Casei Şcoalelor, Bucureşti, 1930.
Le Diraison, Serge & Zernik, Erik, *Le corps des philosophes*, PUF, Paris, 1993.
Le Goff, Jacques, *Intelectualii în Evul Mediu*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1994.
Marion, Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, Paris, 1981.
Mesnard, Pierre, *Descartes*, Éditions Seghers, Paris, 1966.
Miroiu, Adrian, *Ce nu e existenţa*, Şansa, Bucureşti, 1994.
Morin, Edgar, *La méthode*, vol. III, *La Connaissance de la connaissance*, Seuil, Paris, 1986.
Noica, Constantin, *Viaţa şi filosofia lui Descartes*, Humanitas, Bucureşti, 1992.
Noica, Constantin, *Concepte deschise în opera lui Descartes, Leibniz şi Kant*, Humanitas, Bucureşti, 1995.
Pascal, Georges, *Descartes*, Bordas, Paris, 1986.
Rodis-Lewis, Geneviève, *Descartes*, LGF, Paris, 1984.
Rodis-Lewis, Geneviève, *Descartes et le rationalisme*, PUF, Paris, 1989.
Reymond, Arnnold, „Le «cogito»", în *Revue de Metaphisique et Morale*, Librairie Armand Colin, Paris, 1923.
Schifres, Josiane, *Discours de la méthode Descartes*, Hatier, Paris, 1978.
Sève, Bernard, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, PUF, Paris, 1994.
Thoma de Aquino, *Summa teologiae. Despre Dumnezeu*, trad. de Gheorghe Sterpu & Paul Găleşanu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1997.
Vignaux, Paul, *Philosophie au Moyen Âge*, Librairie Armand Colin, f.a.
Wittgenstein, Ludwig, *Caietul albastru*, trad. de Mircea Dumitru, Mircea Flonta, Adrian Paul Iliescu, Humanitas, Bucureşti, 1993.

Cuprins

Preambul 5

I. Îndoiala 8

I.1. Îndoiala ca metodă 9

Despre metodă 9

Despre îndoială 15

I.2. Îndoiala ca libertate: geniul rău şi liberul arbitru 25

I.3. Îndoiala ca principiu metafizic 28

II. *Cogito* 32

II.1. *Cogito, ergo sum* 32

Comentarii şi obiecţii aduse cogito-*ului* 36

II.2. *Cogito*-ul ca principiu metafizic 54

Res cogitans / res extensa 55

III. Dumnezeu 63

III.1. Dumnezeu în filosofia medievală 64

Jean Scot Eurigena 65

Pierre Abélard 66

Guillaume d'Avergne 67

Sfântul Bonaventura 68

III.2. Argumentul ontologic al existenţei lui Dumnezeu 70

O scurtă istorie a argumentului ontologic 70

Argumentul ontologic cartezian 83

III.3. Dumnezeu ca principiu metafizic 93

Consecinţa epistemologică: posibilitatea ajungerii la adevăr şi certitudine 94

Concluzii 99

Anexe 101
Discurs despre metodă 103
Meditaţii metafizice 115
Principiile filosofiei 127
Pasiunile sufletului 139

Bibliografie 163

Seminar. Filosofie

au apărut:

Nicu Gavriluţă – *Culianu, jocurile minţii şi lumile multidimensionale*
Nicolae Râmbu – *Romantismul filosofic german*
Gh. Vlăduţescu – *Cei doi Socrate*
Anton I. Adămuţ – *Filosofia Sfântului Augustin*
Vasile Muscă – *Introducere în filosofia lui Platon*
Wilhelm Dancă – *Logica filosofică. Aristotel şi Toma de Aquino*
Alexander Baumgarten – *Sfântul Anselm şi conceptul ierarhiei*
Ioan Deac – *Principiile metafizicii carteziene*

în pregătire:

Bogdan Tătaru-Cazaban (coord.) – *Pluralitatea metafizicii medievale. Istorie şi structuri*

www.polirom.ro

Redactor: Daciana Branea
Coperta: Manuela Oboroceanu
Tehnoredactor: Lucian Pavel

Bun de tipar: martie 2004. Apărut: 2004
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. Box 266
700506, Iaşi, Tel. & Fax: (0232) 21.41.00; (0232) 21.41.11;
(0232) 21.74.40 (difuzare); Email: office@polirom.ro
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33,
O.P. 37 • P.O. Box 1-728, 030174
Tel.: (021) 313.89.78; Email: polirom@dnt.ro

Tipografia MULTIPRINT Iaşi
Calea Chişinăului 22, et. 6, Iaşi, 700264
tel. 0232-211225, 236388, fax. 0232-211252

POLIROM

Volumul se adresează în primul rând studenților și profesorilor universitari, dorindu-se un instrument de lucru orientativ pentru seminariile tematice, motiv pentru care îi sunt anexate o serie de fragmente de referință din textele lui René Descartes.

Autorul analizează cele trei principii de bază ale metafizicii lui Descartes: „îndoiala", „*cogito*-ul" și „Dumnezeu", care, în ciuda unei aparente eterogenități, dau unitate sistemului său filosofic. Aceste idei nu s-au născut o dată cu filosofia carteziană, deși aceasta a fost numită, nu de puține ori, punctul de cotitură al filosofiei occidentale. Fără a însemna o diminuare sau o desconsiderare a momentului cartezian, „arheologia" filosofică întreprinsă aici constituie o dovadă că apariția filosofiei carteziene nu a fost o întâmplare, că ideile pe care se bazează existau deja în cultura filosofică a scolasticii.

- Îndoiala ca metodă
- Îndoiala ca principiu metafizic
- *Cogito, ergo sum*
- Dumnezeu în filosofia medievală
- Argumentul ontologic al existenței lui Dumnezeu

Pe coperță: Jan Weenix, *Portretul lui Descartes*

SEMINAR F

ISBN 973-681-438-6
9 789736 814389

www.polirom.ro